# SEGUNDA PARTE

# FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

## GENERALIDADES

### Concepto de filosofía medieval

*Por el tiempo*. Atendiendo al tiempo podríamos simplemente decir que filosofía medieval es aquel pensamiento filosófico de Occidente que llena el espacio tendido entre el final de la antigüedad, el fin del imperio romano de Occidente (476) y el apuntar de la llamada edad moderna, tomada desde la fecha de la caída de Constantinopla (1453) o desde el comienzo de la reforma protestante (1517). Muchas veces se denomina filosofía medieval a la filosofía escolástica. Pero la escolástica propiamente dicha no comienza a dibujarse hasta el siglo IX; lo que precede puede considerarse como período de lenta preparación de la filosofía escolástica a través del pensamiento de los padres de la Iglesia. Por ello dividimos la filosofía de la edad media en dos grandes secciones, filosofía patrística y filosofía escolástica.

*Por el contenido*. Si se quiere caracterizar la filosofía medieval más desde dentro, atendiendo a su esencial fisonomía espiritual, se la puede designar como aquel pensamiento filosófico del Occidente que desde san Agustín, pero especialmente desde san Anselmo de Cantorbery sigue el lema: «Intellige ut credas; crede ut intelligas», entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender (san Agustín, *Sermo* 43, c. 7, n. 9; P. L. 38, 258). La expresión implica, una unidad y mutua exigencia de ciencia y fe; pero también significa que el pensador cristiano no arroja la filosofía, sino que quiere cultivarla y está dispuesto a reclamarla para sí. No queremos apoyarnos solamente en la autoridad de las Sagradas Escrituras, dice Agustín (*De Civ. Dei* XIX, 1), sino también en la razón general humana (ratio); esto «en atención a los no creyentes. Naturalmente, no será la razón nuestro único guía. La filosofía que en otros contextos históricos aplica generalmente las solas fuerzas de la razón a los magnos problemas en torno al mundo, al hombre y a Dios, se da la mano en este período con la fe religiosa, y la fe religiosa con ella, fenómeno espiritual que por lo demás se repite en este ámbito histórico aun en las filosofías arábiga y judía. La síntesis de fe y saber en el pensamiento medieval tiene como presupuesto explicativo la realidad de una unidad ideológica. Sobre esta base descansa el espíritu de esta gran época y nada la caracteriza mejor que esta unidad.

Como nunca en ningún otro período de la historia espiritual de Occidente, vive aquí un mundo entero en la seguridad de sus ideas sobre la existencia de Dios, su sabiduría, poder y bondad; sobre el origen del mundo, su orden y gobierno pleno de sentido; sobre la esencia del hombre y su puesto en el cosmos, el sentido de su vida y las posibilidades de su espíritu para entender el ser del mundo y para la orientación de la propia existencia; sobre su dignidad, su libertad y su inmortalidad; sobre los fundamentos del derecho, cauce racional del poder estatal y sobre el sentido de la historia. Unidad y orden son los signos del tiempo. Mientras la edad moderna se pregunta por la posibilidad del orden y de la ley y cómo pueden realizarse, aparece aquí el orden como algo de suyo evidente y natural, y queda sólo la tarea de conocer sus líneas y

estructura. Después de algún que otro paso inseguro al principio de la era patrística, la edad media da con su propio itinerario, y mantiene firme esta línea hasta su final histórico. No puede caber duda de que tan grandiosa unidad se debió a la virtud de la religión cristiana. Si alguna vez, fue ahora cuando se cumplió con toda verdad el dicho de Jaspers de que «la religión es la que ha realizado en el pasado el orden más estable y rico de contenido; la religión ayudada luego por la razón, no ejerciendo una guía directa, sino a través de hombres creyentes, mediante su seriedad y constancia».

*¿Filosofía o teología?* Es bien explicable la pregunta que ante este hecho ha surgido espontánea en muchos espíritus, a saber, si tendremos auténtica filosofía donde el logos no reina como absoluto señor, sino que se deja conducir por la religión; pues en tal caso parece que todo tiene que estar predeterminado como tantas veces se ha repetido. No le quedarían ya a la filosofía problemas que resolver cuando se los dan ya resueltos, resueltos por la fe: la filosofía habría de sustentarse sobre el plano de la fe. Sobre esa base tuvo que desenvolverse el filósofo y muchas veces no hizo éste más que servir a la fe, prestándole defensas, apoyos, esclarecimientos, análisis y síntesis científicas. «La filosofía sierva de la teología», fue la frase que se repitió una y otra vez, citando a san Pedro Damiano (*phílosophia ancilla theologiae*), para caracterizar esta época. Una filosofía, en una palabra, no exenta de prejuicios y presupuestos; y por ello aparecerá problemático que se pueda en general hablar de auténtica filosofía en la edad media.

*Vida filosófica*. En este modo de enjuiciar la edad media hay mucho de simplismo y de prejuicio indiscriminado. Es hijo de un tiempo en el que se miraba a la edad media como la edad de «los siglos oscuros», sin ver más en ella. Por estas fechas, poco tenía que decirnos la historia de la filosofía sobre esta época. Hoy, merced a los trabajos de investigación de Denifie, Ehrle, Baeumker, M. de Wulf, Grabmann, Mandonnet, Gilson, Koch, etc., sabemos que las realizaciones filosóficas del medievo fueron más vastas, más vitales y también más individuales de lo que en tiempos anteriores se supuso. En vez de juzgar a carga cerrada con juicios ya hechos y vulgarizados, hubiera sido mejor acudir a las fuentes impresas e inéditas, y en este estudio serio se hubiera percibido en seguida el hecho de que el hombre medieval supo efectivamente enfocar los problemas específicamente filosóficos desde puntos de vista y con métodos estrictamente filosóficos.

*Libertad espiritual*. Es también un hecho que para el hombre medieval el pensar y el investigar filosófico fue fundamentalmente libre. Inocencio III decidió en favor de la convicción personal y su libertad la cuestión de si un creyente, por razón de un mejor conocimiento de la cosa, podía negar su asentimiento al mandato de un superior: «Todo lo que no se ajusta a la convicción personal (fe), es pecado (*Rom* 14, 23), y lo que se hace contra conciencia, edifica para el infierno. No se puede obedecer al juez contra Dios, y se debe antes dejar que caiga sobre sí la excomunión.» Esta decisión del papa fue incorporada al código eclesiástico (*Corp. iur. can*. rt, 286, cf. Richter-Friedberg). De acuerdo con ello ha enseñado santo Tomás, y con él multitud de escolásticos, que un excomulgado por falsos motivos debe preferir el morir en la condena a obedecer a una disposición del superior que, según su conocimiento de la verdad del asunto, es errada, «porque lo contrario sería contra la propia personal veracidad» (*contra veritatem vitae*), que no debe traicionarse ni por razón de un posible escándalo (*In IV Sent*. dist. 38, expos. text. in fine). No es

esto nada sorprendente, sino aplicación de la vieja doctrina sobre la conciencia errónea, que está el hombre obligado a seguir, doctrina que equivalía en el fondo a sancionar la interna libertad de la persona.

*Ausencia de prejuicios*. Pero si de hecho el hombre medieval hizo un uso parco de su libertad, si realmente siguió en ancha medida las presuposiciones de su propia concepción del mundo y de la opinión pública, no fue ello, con todo, como por fuerza de una presión ejercida desde fuera sobre su espíritu y sobre su libertad, sino simplemente porque lo que a nosotros nos parece hoy un prejuicio, no lo miró él realmente como tal. Hubo indudablemente prejuicios en su concepción del mundo y en su religión. Pero recriminar por ello a la edad media y a su filosofía sólo procedería si nosotros nos viéramos hoy enteramente limpios de esa mancha y nos pusiéramos efectivamente a filosofar sin prejuicios. Muchos así lo han creído de sí mismos. Cuando en el primer tercio de nuestro siglo se miró esta misma creencia como un prejuicio, se produjo un movimiento de péndulo en sentido contrario y se cayó en un relativismo universal, desesperando de la posibilidad de una superación de los prejuicios. Se hizo de la necesidad virtud y se proclamó la aceptación de esa misma impotencia como prueba de seriedad y carácter. Zaherir a la edad media por esclava de prejuicios resulta en estas circunstancias ciertamente paradójico.

La verdad está en el medio. En realidad una total ausencia de prejuicios jamás se ha dado. Queda como ideal y meta, y hacia ella se ha de tender por amor a la verdad. Y esta tendencia no ha faltado en los pensadores de la edad media. También ellos quisieron liberarse de los propios errores e ilusiones y abordar la verdad objetiva en sí misma. Quién haya andado más lejos en este camino sólo lo dirán los siglos venideros. En todo caso tenemos razón para ser cautos en el subestimar la edad media, pues cada vez sabemos más que el hombre moderno en su pensar y en su sentir es muchas veces más medieval que la llamada edad media. También el filósofo moderno es hijo de su tiempo y cae también en ocasiones bajo las ruedas del destino, aparte de que la historia de la filosofía puede situar a cada filósofo en su encasillado temporal, y no precisamente por razones puramente extrínsecas a su pensamiento.

Lo que queda, pues, es la tendencia y esfuerzo constantes. Y esto lo encontramos también en el pensador medieval, y por esto es su pensamiento una auténtica filosofía.

## Significado de la filosofía medieval

La actual filosofía vive en la edad moderna, y se siente a si misma como algo distinto y realmente nuevo. ¿Habrá perdido la filosofía medieval todo su significado? En modo alguno. Por un lado el medievo es el puente entre la antigüedad y la edad moderna. No sólo ha copiado los antiguos códices; no sólo nos ha conservado con ello el saber y el arte de la antigüedad. También ha conservado en sus escuelas la continuidad de la problemática filosófica. Temática tan importante y fundamental como la que gira en torno a los conceptos de substancia, por ejemplo, de causalidad, de realidad, de finalidad, de universal e individuo, de sensible y mundo fenoménico, de entendimiento y razón, alma y espíritu, mundo y Dios, no se reedita en el tiempo del humanismo y renacimiento en directo enlace con la antigüedad, sino que le es transmitida a la filosofía moderna a través de la edad media. No es posible leer a Descartes,

a Spinoza, a Leibniz, ni aun a Locke ni a Wolff, y por tanto ni a Kant, sin conocer los conceptos y los problemas medievales. Aun allí donde se ha ahondado el abismo de la oposición y se marcha a conciencia por caminos enteramente nuevos, muy frecuentemente esto nuevo y diverso sólo se nos hará íntimamente claro e inteligible cuando advirtamos cómo en la antítesis se salva también a su manera la vieja tesis, y aun algunas veces actúa con secreta fuerza creadora. Y finalmente es la edad media, para nosotros modelo en muchos aspectos; formalmente por la precisión lógica y rigor de sus razonamientos y por el carácter objetivo de su concepción de la ciencia, en la que la persona desaparece siempre detrás de la cosa; materialmente y en cuanto al contenido, por su sano sentido humano que la precave de las extravagancias tan típicas en la filosofía moderna y le hace seguir serena una línea de continuidad que atraviesa varios siglos. No sólo su doctrina sobre el derecho natural vive y vivirá con «eterno retorno»; también sus tesis sobre la substancia, la realidad, el alma, la verdad, los derechos del hombre, la esencia del Estado, etcétera, contienen un valor imperecedero que hacen que podamos mirar y designar con razón al fondo doctrinal básico del pensamiento medieval como una *philosophia perennis*.

Cierto que no nos es dado volver a la edad media como a un paraíso perdido. Es y quedará inevitablemente como pasado. Pero es de justicia alimentar un sentimiento de aprecio para todo lo eternamente verdadero que hay en ella, y tratar de hacerlo de nuevo transparente en nuevas fórmulas y a tono con las circunstancias. «Creemos que en un mundo nuevo y en la elaboración de un nuevo material se habrán de mostrar operantes aquellos principios espirituales y aquellas normas eternas de las que la cultura medieval en sus mejores tiempos nos ofrece sólo "una particular" realización histórica, que, aun con sus defectos, es de una elevada grandeza, si bien definitivamente pasada» (J. Maritain).

# I

# FILOSOFÍA PATRÍSTICA

## EL NACIENTE CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA ANTIGUA

El cristianismo entra en escena diciéndose a la vez verdad teorética y forma práctica de vida. «Yo soy el camino, la verdad y la vida», proclama su fundador. Verdad que se considera absoluta y eterna, pues no es desnuda verdad humana, sino verdad revelada de Dios: «Cielo y tierra pasarán y mis palabras no pasarán.» Igualmente la forma anunciada de vida, «camino y vida», es absolutamente segura; conduce indefectiblemente a la «salud». Jamás se presentó la antigua filosofía con semejante tono de seguridad. No se creyó nunca encarnación del logos y la verdad eterna misma, sino que profesó ser sólo amor de la verdad. Pero creyó, con todo, ofrecer una verdad y, por ello, quiso también ser guía del hombre; tal fue desde un principio y más aún después que se hundió la fe en el mito, y la filosofía hubo de tomar en su lugar la guía del alma. Desde esta actitud, en parte idéntica y en parte distinta; desde ese encuentro en una misma aspiración espiritual, con una marcha divergente en los medios y caminos para el fin, se recorta la peculiar situación del naciente

cristianismo frente a la antigua filosofía. Primero se la rechaza y luego se la acepta.

### San Pablo

Ya en san Pablo es así. Por un lado rechaza «la sabiduría de este mundo»; luego la hace valer y la trae como apoyo de su propio sentir. En 1 Cor 1, 19 escribe: «Está escrito, arruinaré la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el retórico de este mundo? ¿No hizo Dios necia la sabiduría de este mundo? .. . Los judíos piden milagros y los griegos sabiduría; más nosotros predicamos a Jesucristo, el crucificado, para los judíos escándalo y para los gentiles irrisión, mas para los que han sido llamados, ya sean judíos, ya gentiles, es Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios.» Pero en Rom 1, l9ss, se dice: «Lo que de Dios es cognoscible, ha sido manifiesto en ellos (los gentiles); Dios se lo ha anunciado; su invisible ser y su poder y divinidad es desde la creación del mundo asequible a los ojos del espíritu a través de sus obras.» Con esto se reconocen de nuevo sus derechos a la razón natural. Y en su discurso en el Areópago cita san Pablo incluso a los filósofos griegos en apoyo de su tesis cristiana (Act 17, 28).

### Padres

*Postura negativa*. Esta actitud típica se encuentra también en los primeros escritores cristianos. Justino el mártir se siente insatisfecho con las antiguas escuelas filosóficas: los estoicos no saben nada de Dios; los peripatéticos se preocupan demasiado de los honorarios; los pitagóricos le resultan teóricos en extremo; los platónicos demasiado atrevidos en sus afirmaciones; sólo en los cristianos la verdad se ha hecho realidad, pues saben también morir por ella. Minucio Félix ve en Sócrates un charlatán, y Tertuliano considera a Platón como el padre de todas las herejías. ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la academia con la Iglesia, los infieles con los creyentes?, se pregunta. Tertuliano ha abierto como nadie el abismo entre la religión cristiana y la antigua filosofía, en forma que fe y ciencia están para él en una extrema oposición. En el *De carne Christi* se expresa así: «El Hijo de Dios ha sido crucificado; no nos avergonzamos, aun siendo ello bochornoso, y aun por serlo; ha muerto el Hijo de Dios; completamente creíble porque es desatino (prorsus credibile, quia ineptum est); fue sepultado; y resucitó; cierto, porque imposible.» Estas palabras, que por lo demás escribió Tertuliano cuando ya no pertenecía a la Iglesia sino a la secta montanista, forman el trasfondo ideológico de la tan conocida frase: «Credo quia absurdum est», que así, en esta forma, no es histórica, pero que en substancia responde al sentir de Tertuliano.

*Postura positiva*. Pero por otro lado tenemos, por ejemplo, que a Justino no sólo se le llama el mártir, sino también el filósofo (*philosophus et martyr*). Y se le ha dado un puesto entre los filósofos. Y ello porque quiso defender al cristianismo. Mas como apologeta supo encontrar un plano común, para hablar a los paganos de modo asequible y cordial, y este plano fue la filosofía.

*Los apologetas*. Como a él les ocurrió lo mismo a los apologetas: *Minucio Félix, Arístides, Atenágoras, Lactancio*, y aun *Tertuliano*. Incluso se llegó a adoptar el atuendo externo de la antigua filosofía: el manto de filósofo, la

predicación ambulante, la diatriba estoicocínica y sus formas de dicción: el «dicho» (χρεία) y el «apotegma» (απόφθεγμα); de un modo análogo se explotaron las antiguas críticas del politeísmo, anteriormente formuladas por los estoicos y epicúreos.

*Escuela catequética de Alejandría*. Un segundo paso hacia la filosofía lo representa la instauración de la escuela catequética de Alejandría. Esta metrópoli del helenismo ya ecuménico hizo pronto saltar, a impulsos de su *genius loci*, todas las barreras estrechas y estimuló toda forma de síntesis. Especialmente viva, operaba allí aún la tradición filoniana con su intento de conciliar la religiosidad del Antiguo Testamento con la filosofía griega. Dentro de este espíritu se mueven los grandes representantes de la escuela catequética de Alejandría: Panteno, el fundador, *Clemente de Alejandría* y *Orígenes*. De este último es la comparación tan explotada después en este mismo respecto: como los hijos de Israel en su salida de Egipto se llevaron consigo, para su uso, todos los objetos de oro y plata que pudieron, así también podrá la fe aprovecharse de la ciencia y filosofía del mundo.

Y Clemente acuña una fórmula aún más explícita para una posible relación entre la fe y la ciencia: la filosofía fue un don de la providencia con el que debían prepararse los griegos para recibir a Cristo de un modo parecido a los judíos con el Antiguo Testamento.

*Los capadocios*. Un tercer momento que inclina decididamente la balanza en favor de una actitud positiva del cristianismo frente a la filosofía, lo constituye la postura espiritual de los tres grandes capadocios, *Gregorio de Nazianzo, Basilio el Grande* y *Gregorio de Nísa*, que manejan prácticamente en su enseñanza cristiana todo el instrumental de la filosofía griega, y de los cuales uno, san Basilio, compuso expresamente un tratado con el título: «A los jóvenes, cómo deben sacar provecho de la filosofía pagana.»

*Agustín*. La fórmula definitiva nos la da Agustín. Cuando los filósofos han dicho, juzga él, algo verdadero y conforme con la fe, no sólo no hay que adoptar una actitud de recelo, sino que hemos de arrebatárselo a ellos como a injustos posesores y reclamarlo para nuestro uso, y esto en múltiples aspectos. Por un lado, bueno es disciplinar el espíritu, en el orden formal, para llegar a adquirir un recto modo de pensar y de hablar. Es el ideal del *distincte et ornate dicere*, el que tiene él en la mente al decir estas palabras y del que es un modelo Cicerón, de quien tanto ha aprendido Agustín, el cual es, a su vez, un gran ejemplo de esta forma de expresión. Después trata de penetrar Agustín las ideas de la antigua filosofía, para someterlas a crítica, llegado el caso (ver supra, p. 271). Y finalmente servirá la filosofía para iluminar especulativamente las verdades de la fe; mientras la fe, a su vez, servirá de guía a la razón. De este modo se convierte la fe en una ciencia de la fe. Y aquí tiene su lugar la frase que desde ahora se enarbolará como lema y consigna de toda la filosofía medieval: *Intellige ut credas; crede ut intelligas*. Lee en lo interior del ser para que puedas creer; cree para que puedas leer en lo interior del ser.

### Consecuencias y problemas

La evolución de las relaciones entre la religión y la filosofía decidida finalmente por la actitud de Agustín en favor de una positiva y fecunda síntesis, fue de gran trascendencia histórica para todo el desarrollo del pensamiento de Occidente hasta hoy. Ahora podía ya la fe convertirse en teología; la

enseñanza de las doctrinas sagradas, en literatura; el cristianismo, en cultura. Los cristianos no tenían ya necesidad de encerrarse en un ghetto, podían pisar con la frente levantada el suelo del foro, entrar en las aulas de las universidades, tomar parte en las asambleas de los parlamentos y en los ministerios. El cristianismo había dicho sí al mundo y no quería ya convertirlo a base de anatemas. Pero la interna tensión no estaba con ello eliminada. La problemática queda en pie. Si el pensamiento natural y la revelación sobrenatural son esencialmente cosas distintas, ¿quedará, no obstante, algo común? La latente oposición irrumpirá de nuevo a intervalos con sus estridencias; tal en los antidialécticos del grupo de Pedro Damiano, en muchos círculos de místicos, como también en sus antípodas, los representantes de una cultura y política autónomas, y recientísimamente en la teología dialéctica, donde la fe aparece de nuevo aureolada de paradoja, como en Tertuliano. En el fondo no son sino variaciones de la problemática que vimos ya germinalmente encerrada en la tesis fundamental de la trascendencia de Dios, conjugada con la otra doctrina cierta de que puede ser conocido como creador a partir de sus obras visibles; o en la doctrina de la inmaterialidad del alma humana no obstante ser forma del cuerpo; o en el hecho de estar el hombre incluido en la causalidad general del mundo y no obstante poseer una voluntad libre. Siempre se presentirá allí el abismo de un dualismo y siempre se intentarán puentes de conciliación. Y en torno a esta dialéctica del espíritu que ha de hacer una cosa sin omitir la otra, está la problemática de fondo, inserta en la misma realidad de las cosas.

**Fuentes de los padres**

El sí dado a la antigua filosofía, fue naturalmente muy discriminado. No todas las antiguas corrientes del pensamiento podían ser indistintamente y en igual grado consideradas como fuente de inspiración filosófica para los padres.

*Escépticos y epicúreos*: Apenas llegaron a utilizar nada de los escépticos y de los epicúreos. Tan sólo pudieron ocasionalmente ofrecerles materia aprovechable sus argumentos dialécticos contra el antiguo politeísmo de las religiones populares.

*Aristóteles*. Pero aun el mismo aristotelismo quedó sin una esencial significación para la patrística, si bien sus destellos no son tan exiguos como en tiempos anteriores se admitía. Enfrentado con la concepción bíblica de Dios y la moral religiosa de los padres, hubo de aparecer a éstos demasiado frío y pálido el concepto de Dios de Aristóteles y su ética excesivamente humana y naturalista. Con todo, vemos acá y allá huellas de los escritos de juventud de Aristóteles en Clemente de Alejandría, en Basilio, en Agustín y en Sinesio. Y conceptos como esencia, substancia, naturaleza, juegan un importante papel desde muy pronto en las contiendas trinitarias y cristológicas. Pero sólo al declinar la patrística, aparece explotado *ex professo* el patrimonio doctrinal aristotélico, particularmente en Juan Filópono y en Juan Damasceno. El primero escribió numerosos comentarios al Estagirita, que fueron luego traducidos al sirio. Y los nestorianos y monofisitas sirios sostenían sobre bases y conceptos aristotélicos la uniforme dualidad o unidad de personas y naturalezas en Cristo; lo que ciertamente no contribuyó a levantar el prestigio de Aristóteles entre los padres.

*Estoicos*. De bastante más importancia es, en cambio, el influjo de la estoa en el pensamiento del naciente cristianismo, directamente a través de Séneca y Epicteto, indirectamente por vía de los eclécticos romanos como Cicerón y Varrón. Ambrosio copia el escrito de Cicerón *De Officiis*; Clemente de Alejandría cita pasajes enteros de Musonio Rufo; Agustín tomará de los estoicos conceptos tan fundamentales para su pensamiento como la doctrina de la *lex aeterna*, de las razones seminales y de la ciudad de Dios. Tan hondo fue el influjo, que dio pie a la ya mencionada leyenda de un comercio epistolar directo entre Séneca y san Pablo.

*Platón*. Como fuente de primer orden hay que contar a los platónicos. «Nadie se ha acercado tanto a nosotros», dice san Agustín. Particularmente la pureza de su ética, su desprecio del mundo, su preferencia por lo suprasensible, el mundo ideal y la metafísica, su escatología, su inquietud hacia Dios sonaban con ecos de afinidad espiritual. De un modo especial el concepto del «más allá» tuvo que ejercer una suerte de hechizo en los padres. Pero éstos concibieron el εκεί del genuino platonismo en el sentido concreto y realístico de la Biblia. «Esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva, donde la justicia tiene su propia morada» (2 Petr 3,13). No es fácil precisar las vías por las que los conceptos e ideales platónicos pasaron a los padres, si acaso por las mismas obras de Platón, o por sus ideas recogidas en florilegios, o sacadas del patrimonio común de la cultura general en el que aquéllas se habían fundido; de suerte que pudo muy bien darse un positivo influjo, aun sin poderse siempre señalar citas directas o seguras huellas de obras determinadas. El método de ir registrando las citas no es suficiente para explicar las irradiaciones del platonismo en el pensamiento y en el lenguaje religioso del helenismo; es en todo caso cierto que Platón «ha creado para toda la posteridad el lenguaje hierático, ejerciendo con ello indirectamente un imponente influjo» (Reitzenstein). Tenemos, con todo, el hecho de citas explícitas en Justino, en Atenágoras, en Clemente de Alejandría, en Orígenes, en Eusebio de Cesarea, tomadas de diferentes obras platónicas, de la *República*, del *Fedón, Fedro, Gorgias, Apología, Critón, Filebo, Timeo, Menéxeno, Cratilo, Teeteto, Sofista, Leyes, Epínomis* y *Cartas*. Metodio no sólo cita, sino que imita también en toda su forma el *Convivio*, y Gregorio de Nisa, igualmente el *Fedón*. San Jerónimo echará en cara a los latinos que apenas conocían nada de Platón. Tenían al menos a su alcance, aun no sabiendo griego, la lectura del *Timeo* por las traducciones de Cicerón o de Calcidio. Agustín cita el *Fedón*, leído acaso en la traducción de Apúleyo, quien debió de ser para él con sus obras *De deo Socratis* y *De dogmate Platonis*, el vehículo de lo más esencial de las doctrinas de Platón.

*Filón*. Lo que indudablemente acercó más al paladar de la patrística el platonismo fue la obra de Filón de Alejandría. Éste había tendido ya muchos puentes entre la religión bíblica y los estoicos y neopitagóricos y más particularmente el platonismo. «Se dice de él entre los griegos que Platón es un Filón o que Filón es un Platón; tan grande es el parecido en palabras y conceptos» (san Jerónimo). Particularmente interesó a los padres la especulación de Filón en torno al logos. Así el platonismo de Clemente de Alejandría y de Orígenes deriva en gran parte de Filón. El último fue en particular un coleccionador curioso de la antigua sabiduría de varia procedencia, sobre todo platónica. Porfirio narra de él: «Platón fue su constante acompañante, y los escritos de Numenio y Cronio, de Apolófanes, de Longino y

Moderato, de Nicómaco y de los renombrados personajes de la escuela neopitagórica los tenía continuamente entre las manos. También manejaba los libros del estoico Queremón y de Cornuto.» Este platonismo, así matizado con toques filonianos, estoicos y neopitagóricos, es el que transmitió Orígenes a su vez a Basilio, Gregorio Nazianceno, Gregorio de Nisa, Eusebio de Cesarea y otros, y entre los latinos, a Mario Victorino, Hilario de Poitiers, Eusebio de Vercelli, Rufino y, sobre todo, a Ambrosio, del que dice san Jerónimo que estaba lleno de reminiscencias origenianas.

*Platónicos medios*. También representan una amplia entrada de la antigua filosofía en el pensamiento cristiano los hombres del llamado platonismo medio, como Plutarco de Queronea, Gayo, Apuleyo, Albino, Máximo de Tiro y Numenio.

*Neoplatónicos*. Sobre las bases y concepciones de los anteriores se fue formando en gran parte el camino para el neoplatonismo, y los representantes de éste aportan a la patrística un nuevo y amplio influjo. Cuando se leen las *Ennéadas* de Plotino se experimenta una sensación de sorpresa al ver el parecido de su terminología y del mismo desarrollo ideológico con el espíritu del cristianismo, especialmente sus afinidades en el modo ético, religioso y místico de entender la vida y los movimientos del alma. No obstante el hecho de que de los círculos neoplatónicos surgieron enconados enemigos del joven cristianismo, el neoplatonismo tuvo una gran afinidad con el cristianismo y su filosofía, de modo que Agustín pudo decir: « nulli nobis quam isti proprius accesserunt» (*De civ. Dei* VIII, 5). Las Ennéadas influyen en Gregorio de Nazianzo, Gregorio de Nisa, Basilio, Cirilo de Alejandría y más especialmente aún en Agustín, que las leyó en la traducción latina de Mario Victorino. El neoplatonismo se infiltra en el pensamiento cristiano por otros muchos canales aún, a través de Porfirio, de Jámblico. Teodoreto de Ciro, Nemesio de Emesa. Claudiano Mamerto, Sinesio de Cirene, Simplicio, Macrobio, Marciano Capella, Calcidio, Boecio y, sobre todo, por el Pseudo-Dionisio Areopagita, por cuya boca habla Proclo al cristianismo. En el último período hay que mencionar a Juan Filópono y Juan Damasceno, que beben también, por su parte, en Aristóteles.

*Neopitagóricos*. Los influjos neoplatónicos vienen muchas veces fundidos en las corrientes neopitagóricas, como por ejemplo en Apolonio de Tiana, Numenio, Longino, Moderato, Nicómaco; de manera que es a veces difícil encasillar con exactitud las ideas en su correspondiente lugar histórico.

### ¿Sincretismo?

Estamos en el tiempo del sincretismo; «en ninguna otra parte de la historia está más acentuado el entremezclarse de las diversas corrientes doctrinales como en la historia espiritual de los tres primeros siglos de nuestra era» (Bréhier). Una prueba de ello nos la daría la frase antes citada de san Jerónimo relativa a Orígenes, en el que a juicio de aquél, confluiría en éste todo aquello que se trató de distinguir. No obstante, el pensamiento cristiano avanza con paso seguro. Podrían aplicarse a toda la dependencia literaria y doctrinal de la patrística respecto de la filosofía griega las mismas palabras que de san Agustín dice santo Tomás, refiriéndose a su fondo doctrinal platónico: «Agustín, que estaba imbuido de doctrinas de los platónicos, cuando encontraba algo de

sus dichos conforme con la fe, lo tomaba; cuando encontraba algo que se oponía a nuestra fe, lo enmendaba» (S. Th. 1, 85, 5).

## COMIENZOS DE LA FILOSOFIA PATRÍSTICA

Si hablamos de filosofía patrística no se ha de pensar que comprendemos en esta denominación la actividad espiritual de filósofos que no fueron más que filósofos, como puede ocurrir en otras épocas. La filosofía de la patrística está más bien diluida en escritos de pastores de almas, de predicadores, exegetas, teólogos, apologetas, que persiguen ante todo la exposición de su doctrina religiosa, pero que en su marcha, dada la ocasión, les ocurre de pronto recortar y ventilar una temática que encierra en el fondo un auténtico problema filosófico, y que naturalmente exige ser abordado con arreglo a un método filosófico. Merecen destacarse las siguientes figuras.

### Hombres y obras

1. Entre los GRIEGOS. *Arístides de Atenas*, con su escrito en defensa de los cristianos, compuesto por el año 140. *San Justino*, el filósofo y mártir (t hacia el 160), con sus dos *Apologías* y su *Diálogo con el judío Trifón*. *Clemente de Alejandría* (t hacia el 215), autor de una exhortación a los gentiles (*Protreptikos*), de una introducción al cristianismo (*Paidagogos*) y de una «obra enciclopédica de la verdadera filosofía» (*Stromateis*). *Orígenes* (t 253), de cuyas obras de interés para la filosofía hay que mencionar en primera línea el *De principiis* y el escrito *Contra Celso*. Los tres capadocios: *San Gregorio de Nazianzo* (t hacia el 390), del que tenemos sermones, cartas y poesías; *San Basillo el Grande* (t 379), que delinea la concepción del mundo cristiano en sus homilías sobre las obras de los seis días, y su hermano *San Gregorio de Nisa* (t 394), que nos da su doctrina sobre Dios, sobre el hombre, sobre el alma e inmortalidad en su gran *Catequesis*, en su *Diálogo con Macrina* sobre el alma y la resurrección y en su libro sobre la creación del hombre. También *Nemesio de Emesa*, Que escribe hacia el 400 una antropología cristiana (Περί φύσεως ανθρώπου), atribuida luego falsamente a Gregorio de Nisa. Y finalmente los gnósticos cristianos dei siglo II y III, como *Basílides, Valentin, Manes, Cerinto, Marción*, que intentan una filosofía de la fe cristiana, y en los que es dado encontrar también una especie de filosofía de la vida y de la existencia.

2. Entre los LATINOS. *Tertuliano* (t después del 213), que ataca a la filosofía y luego la utiliza en su *Apologeticum*, en el *De praescriptione haereticorum* y en su escrito sobre el alma. *Minucio Félix*, que en su *Octavius* (inmediatamente anterior o posterior a la obra apologética de Tertuliano), defiende el monoteísmo cristiano contre el politeísmo gentil. *Arnobio*, que en 303 ataca igualmente a los paganos con argumentos filosóficos (*Adversus Gentes*) y que acusa en ello un fuerte influjo de Clemente de Alejandría y del neoplatónico Cornelio Labeo. *Lactancio*, que ofrece en su tratado *De opificio mundi*, conducido de un modo enteramente filosófico, una nutrida serie de doctrinas anatómicas, fisiológicas y psicológicas. Algo más tarde los escritores de tendencia neoplatónica: *Calcidio* (principios del s. iv) con su comentario al *Timeo*, que constituye una de las primeras fuentes de la filosofía griega para la edad media hasta el s. xii, pues encierra un abigarrado muestrario con un poco de todo lo vivo y durable de la antigüedad, Platón y el neoplatonismo, teorías

de Aristóteles, Filón, Numenio, textos y pasajes de Crisipo, de Cleantes, de los médicos griegos, de la filosofía natural de los jonios, de los eleatas y atomistas presocráticos; *Mario Victorino*, que por el año 350 traduce, a más de ciertos escritos neoplatónicos, las *Categorías* y el *Perihermeneias* de Aristóteles, así como la *Isagogé* de Porfirio; *Macrobio* con su *Comentario al Somnium Scipionis* de Cicerón (hacia el 400), vehículo para la edad media de la doctrina neoplatónica de la emanación y de otras teorías de la misma orientación, como por ejemplo, la posición del bien y de la luz respecto del ser, el estado de condena del alma en el cuerpo, la tarea de su liberación por la vía de la purificación y unión en la *vita contemplativa*, y finalmente, *Marciano Capella*, que en su *De nuptiis Mercurii et philologiae* (hacia 430) legó a la edad media una especie de enciclopedia, que perennizaba en particular la antigua teoría de las siete artes liberales.

Los puntos temáticos en torno a los cuales, como centros de cristalización, se concentra más o menos la filosofía patrística, son la relación entre la fe y la ciencia, el conocimiento de Dios, esencia y obra de Dios, el logos, la creación, el hombre, el alma y el orden moral.

### Fe y ciencia

*Concepción antigua*. El binomio fe—ciencia fue para los padres más un problema axiológico que un problema lógico. La originalidad vital del cristianismo, como en general su actitud fundamental como nuevo estilo de vida, tenía que traer consigo como fenómeno natural el que su fe se enfrentara con la ciencia humana con tal tono de superioridad que amenazara absorberla. El saber podía ser el comienzo, pero el camino y el término sólo lo sería la fe. El logos divino absorbe al logos filosófico, en forma que, como muchas veces se proclamó, los cristianos pueden llamarse con todo derecho, y aun en el más propio sentido, filósofos (Justino). Los cristianos son los que de veras poseen la verdad, por la cual se afanaron inútilmente los filósofos gentiles. Y para corroborar con una autoridad externa la afirmación, se aduce el testimonio de Filón de que los filósofos griegos conocieron el Antiguo Testamento y que Platón fue un Moisés que hablaba en ático. Desde el punto de vista crítico y epistemológico, no se ve diferencia alguna fundamental entre saber y fe. «Una neta separación entre fe y ciencia es concepto extraño a toda la patrística, aun incluyendo a san Agustín. . . No se quería una tal separación; no se la tenía por buena y para la fe cristiana se la consideraba simplemente como imposible» (H. Meyer). Sólo en el grado se daría una distancia apreciable, como se da entre lo perfecto y lo imperfecto. Justamente Agustín se pregunta qué es antes, la ciencia o la fe, y responde: de suyo precede la fe, pues ésta ha de preparar nuestro corazón para entender lo que aún no comprendemos. Pero en cuanto que la mente humana advierte que esto es razonable, puede decirse que se adelanta un poco el entendimiento a la fe (quantulacumque ratio); y también en el sentido de que no podríamos creer si no tuviéramos un alma racional (nisi rationales animas haberemus) (*Epist*. 120, cap. 1, PL 33, 453). Esto tuvo por consecuencia que por una parte la preeminencia de la fe revelada quedara perfectamente a salvo, y por otro, que no se cerrara el paso a la posibilidad de una futura ciencia de la fe. Pudieron quedar así echadas las bases para una teología negativa y para una teología positiva.

*Concepción moderna*. No cabía aún en este ambiente primitivo cristiano ni sospecha de la extrema escisión lógica que reflejan las palabras de Kant: «Tuve así que eliminar la ciencia para dar lugar a la fe.» El hombre interior no está aún escindido en racionalidad aquí e irracionalidad allí. Fe es aquí también pensar, *cum assensu cogitare*, como Agustín dirá, pero un pensar que beberá de otras fuentes. La moderna problemática filosófica está empeñada en sacar de este período histórico elementos para su tesis, pero en vano. Sólo dentro de la desviación gnóstica, que tiene muchos rasgos modernos, se tiene la impresión de que apunta aquella radical escisión entre ciencia y fe.

**Conocimiento de Dios. Existencia**

Muy cerca del tema anterior está naturalmente la reflexión sobre las bases y posibilidades del conocimiento de Dios. En este terreno da la pauta san Pablo (Ron 1, 19), con su afirmación de que el hombre puede conocer la existencia de Dios, no sólo por la fe, sino también «por la naturaleza». La filosofía estoica, con su teoría de los conceptos básicos universales, presta para ello la necesaria terminología filosófica. San Justino la recoge y acepta, y también Clemente de Alejandría; también los capadocios conocen el *sensus communis*, que a la vista del orden y belleza del mundo concibe como evidente por sí misma la idea del artífice divino del mundo como causa originaria de esta armonía. Reflexiones de tipo teleológico y causal llevan así a la aceptación de la existencia de Dios.

**Esencia de Dios**

Por lo que toca a la esencia de Dios, se acentúa desde un principio que podemos designar a Dios mejor dando notas de lo que no es (teología negativa) que de lo que es. Es muy temprana, pues, la especulación filosófica sobre la posibilidad de aplicar a Dios nuestros conceptos sacados del mundo de la experiencia. Se considera su trascendencia y se la mira con ojos neoplatónicos, como se muestra en Clemente de Alejandría, que llama a Dios el uno, pero al mismo tiempo afirma que está por encima del uno y de la unidad. A Tertuliano se le hace dificultoso representarse a Dios de otro modo que material. Es ciertamente espíritu, pero ¿no es en último término, se pregunta él con los estoicos, toda la realidad en algún modo de naturaleza material? También los maniqueos ven en él algo material, a saber, un como cuerpo luminoso, idea que también sostuvo Agustín en su juventud. Pero ya Orígenes elimina estas dificultades, notando que el Dios eterno no puede ser variable como lo es el mundo corpóreo; que, como espíritu y como inextenso, no puede estar encadenado a un espacio ni ser por tanto divisible, y consiguientemente no puede ser en absoluto de naturaleza corpórea. En los capadocios la inmaterialidad y la trascendencia de Dios pertenecen ya al patrimonio doctrinal que se mantiene en sus detalles más precisos. Muy pronto, a pesar de la teología negativa, aparece una serie de ulteriores predicados que determinan con más precisión la naturaleza de la divinidad, tales como la unicidad de Dios, su eternidad, su carácter absoluto, inmensidad y omnipotencia. De esta última, señala ya Orígenes que no puede extenderse a lo inhonesto, a lo injusto, a lo malo, ni a aquello que es contra la naturaleza, aunque si a lo que es sobre la naturaleza.

**Creación**

Un particular problema, específicamente cristiano, está implicado en el concepto de creación. Cobra actualidad dicho problema con el relato de la creación que abre las páginas de la Biblia. ¿Cómo habrá que abordarlo filosóficamente?

*Ideas*. Clemente piensa, también ahora bajo influjos platónicos, que a la creación le sirven de base las ideas, y que es ella la realización de un mundo inteligible. Pero a diferencia de Platón y del neoplatonismo, y en consonancia con la Biblia, introduce el concepto de una creación de la nada, que tiene lugar en el tiempo por un acto de la divina voluntad.

*Tiempo*. Pero es verdad que este momento del tiempo crea ya sus dificultades que hacen vacilar las soluciones. Ya es una creación eterna, aunque sólo en cuanto al acto mismo de la voluntad divina, mientras que su realización se da en el tiempo (Clemente); ya es eterno no sólo el acto de la voluntad creadora, sino también el mundo mismo, en el sentido de que sin cesar se dan nuevos mundos (creados) que se suceden de eternidad en eternidad (Orígenes); se advierte en ello el influjo de Aristóteles; ya se hace surgir el tiempo con este nuestro mundo, mientras el acto creativo mismo es intemporal, y de este modo puede por un lado entenderse que haya mundos como el de las esencias espirituales, que nada tienen que ver con el tiempo, y por otro se puede datar a nuestro tiempo refiriéndole a la intemporalidad, pues no se puede hacer comenzar el tiempo en el tiempo, sin caer en un proceso *in infinitum* (Basilio).

*De la nada*. Pero, en todo caso, ninguna vacilación en cuanto a la creación de la nada. Tan firme es esto en Orígenes que va hasta afirmar expresamente que la creación tuvo que ser de la nada contra la doctrina tradicional de toda la filosofía griega; con ello asienta un principio básico específico y típico de todo el pensamiento cristiano.

*Creación simultánea*. Típica es también la idea de la creación simultánea, según la cual, no obstante el relato bíblico sobre las obras de los seis días, Dios creó de una vez las cosas en toda la extensión de la infinita variedad de formas de seres; idea ésta que responde plenamente a la morfología idealista del platonismo con su teoría de la eternidad de las formas, según la cual el devenir nunca se concibe como un auténtico aparecer de nuevas formas inéditas, sino como una continua realización de las ya existentes; concepción que encontramos señaladamente en Clemente, Orígenes, Basilio, Gregorio de Nisa y Agustín, es decir, en los pensadores que están más cerca del platonismo.

*Logos*

Al lado de la doctrina de la creación no puede faltar en los escritores de este tiempo la idea del logos. Todo el mundo hablaba entonces del logos, se había hecha tópico obligado. Ya fue ello así en la filosofía pagana; Filón corroboró y consagró esta moda; y desde que Juan el Evangelista adobó con este concepto el mensaje del Hijo de Dios para el paladar helénico, quedó consagrado dicho término.

*El logos y Dios*. Unas veces es el logos la suma de las ideas con las que Dios se piensa a sí mismo. Ya en Filón las ideas, que en la genuina filosofía

platónica eran un mundo de verdades objetivas impersonales subsistentes en sí mismas, se convierten en ideas de un Dios personal. Ahora reflejan las ideas el ser total de Dios, y en Él tienen su origen. El logos es la eterna sabiduría de Dios, en la que se piensa Él a sí mismo; es la palabra por medio de la cual se expresa Él a sí mismo; es, por tanto, como un Hijo de Dios, en el que en algún modo se proyecta a sí mismo.

*El logos y el mundo*. Pero el logos está también en relación con el mundo, con la creación. Es su modelo, su orden, su estructura y su ley. Como en el *Timeo* es creado el mundo por el demiurgo mirando a las ideas eternas, así también ahora por el logos es hecho todo lo que ha sido hecho. Lo que de espíritu y de orden existe en el mundo, de él viene. Por ello, el mundo no es algo totalmente extraño a Dios; al contrario, es el resplandor y destello de Dios y puede ser considerado como una huella suya y como un camino para volver a Dios. El logos llena el abismo de separación tendido entre Dios y el mundo, como pretendían también llenarlo los seres intermedios neoplatónicos.

*El logos y el hombre*. En un tercer respecto es también el logos algo significativo para el hombre. También para éste es el logos el modelo ideal-espiritual, la medida del deber moral, la que eleva al hombre sobre lo puramente natural y sobre lo demasiado humano y le encumbra a la unidad con Dios. Toda doctrina posterior sobre lo divino en el hombre, sobre la *scintilla animae* y la conciencia como norma divina en el alma, está en substancia ya aquí preludiada.

*El logos y el devenir*. Y finalmente significa la idea del logos una base para una teoría de la evolución. El contenido material del logos lo constituyen las razones seminales (λόγοι σπερματικοί), como los estoicos las llamaron. Por ello cree Justino que muchas de las verdades cristianas se encontraban ya en la filosofía pagana. En el cristianismo esos núcleos germinales de verdad han llegado a pleno desarrollo, pero en el fondo estaban ya presentes en aquélla, de manera que no sería desatino llamar cristianos a los filósofos paganos; con todo ello se patentiza una vez más el papel mediador del logos. Pero no sólo en la historia del espíritu, sino en todo el ámbito de la evolución actúa el logos como esbozo del proceso. «Preforma y contiene en sí las especies y los comienzos de toda cosa creada», dice Orígenes (*De princ*. 1, 22). Y como el logos para él no es sino la segunda persona en Dios, aparece claro que Orígenes pone con ello las bases para la célebre teoría de la *lex aeterna*, que a través de san Agustín llegará a ser patrimonio común del pensamiento cristiano.

### Hombre

La filosofía patrística ha dedicado una especial atención al hombre. Nemesio resume en un apretado panegírico lo esencial (*De nat. hom*. c, 532,. Migne P G 40). El hombre es una *creatura regia*. En la escala del ser, que Gregorio de Nisa y Nemesio se representaban por estratos, el del reino de los cuerpos muertos, de las plantas, de los animales y el hombre, ocupa el hombre el puesto superior. Sólo los ángeles están por encima de él. El hombre representa la plenitud del mundo visible porque compendia en sí cuanto existe por debajo de él y viene así a ser un mundo en pequeño. Ha sido creado a la imagen de Dios; pues merced a su participación en el logos está emparentado con el espíritu de Dios, de manera que mirándose a sí mismo puede rastrearse en

algún modo el ser de Dios, particularmente cuando se suelta de la carne y vive todo para el espíritu. Toca un mundo superior y se sitúa como un *ser intermedio* entre lo sensible y lo espiritual. Igualmente se revela la postura media que el hombre ocupa entre el bien y el mal.

*Libertad*. El hombre puede elegir entre el mundo sensible y terreno y el mundo suprasensible y espiritual; puede así retornar a la tierra o hacerse un «hombre celestial». Justamente por ello es el hombre libre (αυτεξούσιος), posee autodeterminación y no está de suyo sometido a ninguna fuerza extraña. «Nullus autem, natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati» (*De civ. Dei* xix, 15). El hecho de que el hombre pueda usar de la libertad también para el mal, lo explica Orígenes, y con él después Gregorio de Nisa, por su carácter de cosa creada. Dios posee el ser por sí mismo; por ello es necesario e inmutable. Los espíritus creados, en cambio, tienen comienzo y por ello son mudables. En esta mutabilidad, radicada en la contingencia de todo lo creado, está el fundamento metafísico del mal en nosotros. Evidentemente, está inspirada en la Sagrada Escritura la otra doctrina, constantemente sostenida desde Orígenes, de que la mortalidad del hombre y la concupiscencia sexual son una consecuencia del pecado.

**Alma**

*Esencia*. En el hombre interesa particularmente el tema del alma. El hombre es por lo demás en la patrística, antes que nada, alma. Pero ¿qué es el alma? Tertuliano encontró aún dificultad para no representarse el alma de manera corporal, aunque de una cualidad más fina.

*¿Cuerpo o espíritu?* Operaban en él las reminiscencias estoicas, y además la dificultad de concebir de otro modo la influencia de la sensación de naturaleza corpórea, en el alma. Pero ya en Orígenes está enteramente claro que el alma es espíritu, y que es afín a la divinidad. Gregorio de Nisa prueba la inmaterialidad del alma, y recurre para ello a la capacidad de reflexionar y de proyectar, que evidentemente arguye una actividad espiritual del hombre, por donde también el asiento de esa actividad, el νούς, debe ser inmaterial. Mucho más decididamente que en la filosofía griega se sostiene ahora la unidad, la individualidad y la substancialidad del alma.

*¿Substancia o forma?* «El alma es una substancia creada, viva, racional, que confiere por sí potencia de vida y de percepción al cuerpo orgánico y capaz de sensación, mientras que se da allí una naturaleza apta para ello (Greg. de Nisa, Macr. 29 B). A tono con esto mismo, Nemesio se pronuncia contra la diversidad de almas, vegetativa y sensitiva, que serían meras potencias de la única alma racional, no inmediato principio vital, como creían Platón y Aristóteles, y no suscribe tampoco la concepción aristotélica del alma como εντελέχεια, porque así no sería algo independiente del cuerpo, sino como una cualidad o forma de él (*De nat*. h. 564). ¡Aguda observación! Realmente, dentro del peripato se interpretó a Aristóteles en el sentido opuesto a la substancialidad del alma, como ya vimos anteriormente. «Hemos de conceder a nuestro crítico el mérito de haber descubierto como apenas ningún otro pensador cristiano, los puntos flacos del concepto de alma de Aristóteles y de haber sentido su inconciliabilidad con la concepción cristiana» (Gilson-Báhner). Se ve claramente cómo para el pensamiento cristiano el alma es algo más que mera forma en el sentido aristotélico, y si posteriormente se vuelve a definir el alma

como forma del cuerpo, se tomará dicho concepto con un carácter de substancialidad mucho mayor que el que tiene en Aristóteles. Está más en la dirección del είδος platónico, que por sí sólo es ya substancia en sentido pleno. Merecería una investigación histórica la manera come esta elaboración y transformación del concepto de forma, en conexión con la doctrina del alma, ha dejado su influjo en la edad media.

*Cuerpo y alma*. Pero con la substancialización del alma se agudiza ahora el problema de sus relaciones con el cuerpo. ¿Cómo se salvará todavía la unidad Se quiere evitar el dualismo de sabor platónico. La opinión deque el alma se encuentra en el cuerpo como consecuencia de su pecado, como lo admitió aun Orígenes, se desecha ya unánimemente. Un tal pesimismo no cuadra con la concepción cristiana, según la cual todo, aun lo corpóreo, ha sido creado por Dios. El alma no puede poseer al cuerpo como un simple vestido, piensa Nemesio; en tal caso; en efecto, no tendríamos una verdadera unidad. Pero cuando, parecidamente a Gregorio, considera al cuerpo un instrumento del alma, y cree que el alma tiende al cuerpo como el amante a la amada, reaparece en cierto modo el dualismo, esto es, Platón y el primer Aristóteles.

*Origen del alma*. Más serias dificultades presentaba el origen del alma. Se tantean acá y allá diversas soluciones. Ya se propende al generacionismo o al traducionismo, según el cual, el alma es creada por los padres, a manera de mugrón o vástago (*tradux*), de su propia vida (Tertuliano, Gregorio de Nisa); ya se adopta el creacionismo, según el cual el alma es directamente creada por Dios (Clemente, Laetancio, Hilario y una porción más de padres); ya también se recurre a la preexistencia del alma sobre una base creacionista, suponiendo que el alma fue creada *ab aeterno* por Dios (Orígenes, Nemesio).

*Inmortalidad*. En este punto dominó siempre plena claridad desde el principio, y en ello se recorta nuevamente el pensamiento cristiano con neta discriminación respecto de la filosofía antigua; esta inmortalidad, sin asomo alguno de duda, se entiende siempre como inmortalidad individual, sin contentarse ya nadie con la inmortalidad de un νους universal, divino.

### Moralidad

En ningún otro terreno podía encontrarse con tanta facilidad el plano común de síntesis entre el cristianismo y la filosofía griega como en la ética, en la que el platonismo y el estoicismo pueden considerarse en múltiples puntos como preludios de la moral cristiana.

*El bien moral*. Asemejarse a Dios, es la consigna de Platón. También se dice al cristiano: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto.» Puede asimismo captarse un motivo platónico en la fundamentación filosófica de la ética; el camino del hombre está presignado en el logos. Naturalmente es ahora el logos divino. «No hay otro logos que Cristo, el logos de Dios, que está en el Padre, y por el que todo ha sido hecho, y no hay otra vida que el Hijo de Dios, el que dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Orígenes). Clemente escribe que la fórmula moral estoica de la «recta razón» no significa otra cosa que el logos divino; es el orden de la naturaleza con el que hemos de conformarnos. Y Gregorio de Nisa traduce inequívocamente un sentido y fondo platónico, cuando pone la misión vital del hombre en participar y trasladar a sí los rasgos del divino modelo y dechado de todo bien, Dios, lo que se logrará esforzándose el espíritu del hombre por apropiarse todos los bienes que son

bienes del espíritu divino, si bien sólo en imagen, así como el sol se refleja en el espejo. Y es bien conocido cuánto ha contribuido la filosofía estoica en particular a la elaboración práctica de la moral cristiana. Lactancio comprende que la naturaleza o la razón del hombre no es bastante para asentar la objetiva ley moral.

*Conciencia*. Sólo cuando entra en juego una naturaleza mejor, aquella que se nos revela en la conciencia moral y el sentimiento del valor, puede el bien moral ponerse en vivir conforme a la naturaleza. Pero este concepto también apareció ya en la estoa. Epicteto posee el concepto de conciencia moral que denomina συνείδησις; de un modo semejante, Filón; y Cicerón, que acuñó el término latino consciencia. Séneca trata de ella en múltiples ocasiones. San Pablo toma también de la filosofía popular este concepto. Y ahora, bajo el influjo de todas estas motivaciones, los padres conceden en la moral un lugar dominante a la conciencia. Es la expresión subjetiva de la ley natural objetiva y con ello, al mismo tiempo, la voz y el dictamen de Dios. «En todas las cosas me dejo asesorar por la razón y el dictamen de Dios. Por Él soy muchas veces condenado aun cuando nadie me acusa, y por Él soy absuelto cuando muchos me condenan. Nadie puede escapar a este juicio que tiene su asiento en nuestro interior; en él debemos poner nuestras miradas y entablar así el seguro camino de nuestra vida» (Greg. de Nazianzo).

## SAN AGUSTÍN

### El maestro de Occidente

Decir san Agustín es tanto como decir patrística. «El influjo de los padres en la filosofía medieval se puede medir exactamente por la pervivencia y el influjo de san Agustín a lo largo de la edad media (Grabmann). Se le ha llamado el doctor de Occidente y ello muestra que su figura llega hasta la edad media. Es una de las columnas de la filosofía cristiana de todos los tiempos. «Con san Agustín tocamos el punto culminante de la filosofía patrística y acaso de toda la filosofía cristiana» (Gilson=Böhner).

### Vida

Como en ningún otro caso, es importante en san Agustín conocer lo natural y humano del autor para penetrar en la plena inteligencia de su pensamiento. Continuamente se traiciona en sus ideas y escritos el temperamento de su sangre púnica, la fuerza de su voluntad romana y sobre todo la grandeza de su corazón, al que nada humano es extraño, pero que jamás se queda a ras de lo «demasiado humano».

Agustín nace en Tagaste, norte de África, en 354, de padre gentil y madre cristiana. Su juventud discurre turbulenta, metida en el espíritu y en las costumbres del tiempo. Pero mientras estudia retórica en Cartago, así nos narra él mismo (*Conf*. ni, 4) «cayó en mis manos un libro de un cierto Cicerón... que llevaba el título de *Hortensius* y que contenía una exhortación a dedicarse a la filosofía. El libro cambió las intenciones de mi corazón, y alzó, Señor, mis plegarias a ti, y se trocaron mi aspiración y mis deseos. De repente se marchitaron para mí todas las vanas esperanzas, con increíble fervor del corazón anhelé una sabiduría incorruptible, y comencé a elevarme y a volver a

ti... ¡Cómo ardía yo, Dios mío!, cómo ardía por dejar atrás lo terreno y volar hacia ti... Porque está escrito: En ti está la sabiduría. Pero amor a la sabiduría, eso es lo que significa el nombre griego de filosofía. En ella me inflamó a mí aquel libro». Esto pudo suceder en el año 372. Pero la evolución espiritual de Agustín no responde en un comienzo a esta filosofía. Cae por ese tiempo en el círculo del maniqueísmo y sigue hasta los 28 años esa doctrina que fue traída de Persia al imperio romano y se hizo pasar por secta cristiana, aunque en realidad era una religión pagana. Agustín luchó largo tiempo con sus ideas centrales: oposición de dos principios cósmicos (luz y tinieblas, Dios y materia); Cristo redentor como una especie de alma del mundo, no una persona; y el hombre entregado a las fuerzas cósmicas, incluso al mal, que es una substancia, y quita la libertad. Poco después de terminar sus estudios, Agustín se establece, primero en Tagaste por poco tiempo, y luego en Cartago (375-383) como profesor de retórica. También fue en Cartago donde se vio libre gradualmente del maniqueísmo, aunque todavía no significó ello que diera con un punto de apoyo firme; fue ahora el escepticismo el que le cautivó, tal como lo encontraba formulado en la academia nueva y Cicerón. Pero cuando después de Roma, donde a partir del 383 enseñó también retórica - y retórico es san Agustín toda su vida, y no hay que olvidar esto para interpretar sus expresiones -, fue a Milán (384) y conoció allí los «escritos de los platónicos» (cf. VII, 9, 13; 20, 26; *De beata vita*-4), se le descubrió como una revelación el hecho de que más allá de este mundo corpóreo hay aún otro mundo ideal, y comprendió entonces, contra los maniqueos, que Dios tiene que ser incorpóreo. Y cuando a través de los discursos de Ambrosio se pone plenamente en contacto y afinidad con la espiritualidad del cristianismo, experimenta una fundamental trasformación en su ser íntimo. Se retira con algunos amigos (386) a la finca del Casiciaco, junto a Milán, se sumerge en su nuevo mundo de ideas, deja plasmados en unos breves escritos sus pensamientos, pone en orden su vida y se bautiza por manos de san Ambrosio en 387. Un año después vuelve a Tagaste y funda en su casa una especie de convento. Llena el tiempo con una fecunda actividad literaria, dirigida particularmente contra los maniqueos. Aquí tiene también su origen el escrito sobre la libertad de la voluntad. En 391 es consagrado sacerdote; en 395, obispo de Hipona. Su fecundidad literaria es casi inagotable. Cuando los vándalos asediaron su ciudad episcopal, tenía aún la pluma en la mano, y cuando, después de su muerte (430), cayó el imperio romano de occidente y el paso de los vándalos no dejó tras sí más que ruinas, su obra vivió inmortal, quedando como fuente de primer orden para el espíritu filosófico y religioso de occidente.

**Obras**

Para la filosofía son especialmente importantes: a) De los escritos primeros: *Contra academicos* (386), una discusión con el escepticismo de la academia nueva. *De beata vita* (386), viejo tema de la felicidad. *De ordine* (386), sobre el orden de las cosas y sobre el mal. *Soliloquia* (386-387), sobre el conocimiento, la verdad, la sabiduría y la inmortalidad. *De immortalitate animae* (387). *De quantitate animae* (387388): *De libero arbitrio* (388-395), libertad y origen del mal. *De diversis quaestionibus* 83 (388-395), una porción de cuestiones

bíblicas, teológicas y filosóficas. *De magistro* (399), sobre el enseñar y el aprender. *De vera religione* (391), tema de la fe y la ciencia.

b) De los escritos posteriores: *Confessiones* (387-401). *De Trinitate* (400-416), obra más extensa sobre las relaciones de la razón y la revelación y con un intento de pensar la Trinidad ayudándose de la introspección en el espíritu del hombre. *De civitate Dei* (413-426), obra maestra de Agustín, en 22 libros, con su visión del imperio romano en ruina y su filosofía de la historia.

## A. LA VERDAD

Lo mismo histórica que sistemáticamente la verdad es el punto de partida del pensamiento de san Agustín. ¿Se da la verdad? ¿Cómo llegamos a ella? ¿Qué es la verdad?

### ¿Se da la verdad?

Al caer en la cuenta Agustín de que ha estado en el error mientras abrazaba el maniqueísmo, se le ocurre plantearse la duda de si se da la verdad en general. ¿No será mejor ser más cautos en nuestras afirmaciones, supuesto que no podemos encontrar un saber seguro, que acaso no se da, y contentarnos más bien con «opiniones probables, cuya relatividad aceptamos desde un principio? Así lo enseñaba la academia nueva con su escepticismo, acaso el mismo Cicerón, que no quiso ser más que un *magnus opinator*. A san Agustín le ha preocupado el problema de la posibilidad de verdades absolutas, no sólo en estos pródromos de su pensamiento filosófico, sino a lo largo de toda su vida: *Contra Acad*. III, 11; *Solil*. II, 1,1; *De beata vita* II, 7; *De lib. arb*. II, 3,7; *De vera rel*. 39, 72; *De Trin*. x, 10; *De Civ. Dei*. xi, 26. Su solución del problema tiene cadencias modernas. No parte Agustín, como hacía la antigua filosofía, de verdades trascendentales, sino de hechos de inmediata evidencia, de los datos de conciencia, como hará después Descartes. Sobre la realidad que cae del lado de acá de la conciencia, se puede dudar. «¿Duda alguien de que vive, de que recuerda, de que conoce, quiere, piensa, sabe y juzga? Pues si duda, vive. ..; si duda, sabe que no sabe algo con plena seguridad; si duda, sabe que no puede dar su asentimiento a la ligera. Podrá alguien dudar acaso sobre lo que quiere, pero de esta misma duda no puede dudar» (*De Trin*. x, 10). O, como se dice en *De cív. Dei*, XI, 26, con giro aún más vigorosa: «Si yerro, sé que existo; si enim fallor, sum.» Con ello ha descubierto Agustín una serie de verdades, las verdades de la conciencia; y con ello cree haber superado de raíz el escepticismo, pues tenemos aquí asentado en firme lo que éste ataca.

### Concepto de verdad

Agustín presupone un determinado concepto de verdad. La verdad debe en todo caso ser eterna y necesaria. Cierto que esto sólo tiene lugar en verdades que tocan a un contenido de realidad ideal, como el que tenemos por ejemplo en la proposición 7 + 3 = 10. Para todo hombre dotado de razón es éste un enunciado con valor absoluto y universal, explica Agustín en el *De lib. arb*. II, 8, 21 (hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et alicui ratiocinanti esse communem). Otra cosa es lo que se cree saber, a base de una sensación

circunstancial, tocante a este o aquel cuerpo. Aquí no sabe uno si tal será también en el futuro. Lo mismo que Platón en el *Menón* y en el *Teeteto*, llega Agustín al concepto de la verdad en su sentido ideal pasando por la matemática. De este modo se ha adelantado Agustín no sólo al «cogito, ergo sum» cartesiano, sino también a la teoría de Hume sobre el valor y alcance de la experiencia sensible y a la distinción leibniziana entre verdades de hecho y verdades de razón.

### Fuente de la verdad

*Experiencia sensible*. Con esto hemos tocado ya el problema del origen y fuente de la verdad. Comprendemos en seguida que para Agustín no habrá que poner esta fuente en la experiencia sensible. Por un lado el mundo de los cuerpos es mudable; no sólo Platón, también Agustín suscribe el principio de Heraclito. Pero además nuestra alma tiene que prestar algo de sí misma a las percepciones sensibles para que éstas puedan darse (dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; *De Trin*. X, 5, 7). El alma recibe las comunicaciones del sentido no de un modo enteramente pasivo, sino volcando ya en ellas su propia actividad (operationes, actiones; *De mus*. VI, 5, 10). El alma contiene en sí misma las reglas e ideas guías de la sensibilidad (*regulae*, ideae) que prescriben a ésta cierta ley y medida (mensurare), como se puede ver por ejemplo, en la idea de unidad, de que tiene siempre que echar uno mano en la experiencia sensible, pero que en modo alguno es abstraída de la experiencia, pues el mundo de los cuerpos no ofrece unidad alguna en sentido verdadero, ya que todo cuerpo es divisible hasta el infinito (*De lib. arb*. II, 8, 22). Y sin embargo, es cierto que necesitamos el conocimiento de lo uno, de lo contrario no podríamos percibir y pensar lo múltiple. Por ello, no ha de considerarse superflua la experiencia sensible, como tampoco fue superflua en Platón. Pero la decisión sobre el valor necesario y eterno de la verdad no tiene ciertamente en ella su base (l. c.).

*Espíritu*. Consiguientemente ha de buscar Agustín en otra parte la fuente de la verdad. Y la encuentra en el espíritu del hombre. «No busques fuera. Vuelve hacia ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si hallas que también tu propia naturaleza es mudable, trasciéndete a ti misma» (*De vera rel*. cap. 39, n. 72). Pero ¿qué es lo que se ha de entender por espíritu? ¿Acaso las funciones aprióricas de Kant? Evidentemente que no; pues «el discurso de la mente no crea la verdad, la encuentra» (*De vera rel*. cap. 39, n. 73). ¿Entonces acaso las ideas innatas de Platón o de Descartes? Tampoco; pues para Agustín el espíritu no es independiente sino que esencialmente está siempre unido y como adherido a algo superior a él; todo cuanto el entendimiento encuentra ser verdadero, no se lo debe a sí mismo» (*De serm. Domini in monte* II, 9, 32). El padre de la Iglesia tiene una originalísima y peculiar posición en este punto.

*Teoría de la iluminación*. Agustín concibe una iluminación mediante la cual la verdad se irradia desde Dios sobre el espíritu del hombre (teoría de la iluminación o de la irradiación). No se trata de una iluminación sobrenatural, de una revelación, sino de algo natural: «omnis anima rationalis, etiam cupiditate caecata, tamen cum cogitat et ratiocinatur, quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis, a quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat» (1. c.). Pero ¿qué

quiere esto decir en último término? Para la palabra «iluminación» pudo ofrecerle ocasión a Agustín la Sagrada Escritura, que designa a Dios como la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; también Platón, para quien la idea del bien, a manera de sol, hace visibles todas las demás verdades; y finalmente Plotino y en general las analogías de la luz familiares al neoplatonismo. No es lo más probable que Agustín por vía afilosófica, llevado de su fervor religioso, recurriera de golpe a Dios para dar con ello solución al problema epistemológico. Es más bien creíble que es aquella manera de pensar platonizante que ve siempre lo perfecto detrás de lo imperfecto la que opera en el fondo de su espíritu y la que le hace ver detrás de toda verdad particular, que no es más que verdad participada, la verdad absoluta, lo mismo que vio Platón el bien absoluto en todos los bienes particulares. También admite Agustín ideas, reglas y razones eternas (*ideae, formae, species, rationes aeternae*) que explican y fundan todo ser de verdad. En su luz, luz que es patrimonio originario, apriórico, del espíritu, se realiza nuestro encuentro con el mundo, lo vemos, lo pensamos, lo entendemos. Sólo que esas ideas y razones no las tiene la mente humana en sí como cosas propias, en fuerza de su ser, sino que pertenecen a un ulterior y más hondo fundamento, al espíritu de Dios. Éste constituye ahora el *mundus intelligibilis*. Desde allí mueven aquellos principios y razones al espíritu humano por una inmediata «iluminación»: nulla natura interposita, dice él (*De mus*. VI, 1, 1).

Agustín emplea de grado palabras sacadas de la Escritura, como por ejemplo en *De Trin*. IV, 2,4 y en *De vera relig*. 39,73, donde cita a *Ioh.* 1,9. Sin embargo, de la iluminación no ha derivado ninguna verdad teológica, sino que sólo ha quedado en pie el principio básico de un apriorismo epistemológico, cuya raíz está en la reminiscencia platónica. Solamente se ha opuesto en *De Trin*. XII, 15,24 y luego en *Retract*. I, 4,4 y I, 8,2, a que se deduzca de sus primeras expresiones (*Solil*. II, 20,35; *De quant. an*. xx, 34; *Confess*. x, 18,27), favorarables a la teoría de la reminiscencia, una creencia también en la trasmigración de las almas. Agustín rechaza este punto de la filosofía platónica. En lo que se mantiene firme, incluso en las *Retractationes* (I, 8,2), es en que el alma es esencialmente «intelligibilis... et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus» y en que todo lo que «sola intelligentia capit» (con la concomitancia siempre de la experiencia sensible) «recordata respondet».

*Interpretaciones de la teoría iluminacionista*. *1. ° Ontologista*. El sentido de la iluminación agustiniana ha sido muy discutido. Algunas expresiones de san Agustín, por ejemplo, las citadas anteriormente del *De mus*. IV, 1,1, están cerca del ontologismo, teoría que sostiene que nuestra razón intuye inmediatamente las ideas en la mente de Dios y así llegamos nosotros al conocimiento de una verdad necesaria, inmutable y eterna (Malebranche, Gioberti, Ubaghs, Hessen). Pero en tal caso no serían ya necesarias las pruebas de la existencia de Dios, y Agustín expresamente nos las da. Igualmente el conocimiento sensible se demostraría en esta hipótesis enteramente superfluo; mientras que, según san Agustín, necesitamos del sentido; «tampoco es nuestro espíritu capaz de contemplar estas cosas en Dios en las razones eternas; in ipsis rationibus quibus faeta sunt» (De Gen. ad *litt*. v, 16, 34). La inmediata contemplación de Dios es para san Agustín término y meta del más allá, no cosa de este mundo; acá sólo se da en contados casos de visión mística de Dios, como en Moisés y Pablo. Por estas razones, buenos conocedores de san

Agustín, como Grabmann, Gilson, Boyer, Jolivet, Cayré, ven en las expresiones de tono ontologista tan sólo un lenguaje figurado, no afirmaciones que se hayan de tomar en sentido propio. 2. *Concordista*. Otra interpretación es la concordista. Reduce la iluminación divina al *intellectus agens*, atenuando y desvirtuando indudablemente su significado (Zigliara, Lepidi, Ch. Boyer, F. Cayré). Fue inaugurada por santo Tomás (S. Th. i, 84, 5), que no quiso ver en en el *lumen intellectuale* de san Agustín sino otra fórmula del *intellectus agens*, que según su terminología ilumina los fantasmas, convirtiéndose así en fuente de verdad espiritual. Este *intellectus agens* participa de la luz increada, pero al modo que todo lo demás creado participa de la primera causa que todo lo conserva y a todo concurre. Contra esta interpretación hay que oponer, como bien nota Portalié, que, en tal caso, si no queremos desvirtuar la mente agustiniana, Dios y no el hombre habría de desempeñar el papel del *intellectus agens*. 3. ° *Histórica*. Una tercera interpretación, histórica, pretende entender a san Agustín desde san Agustín mismo, con plena fidelidad histórica, y parte del supuesto de que san Agustín con su concepto de iluminación quiso explicar la copia desde el modelo, no al revés, lo superior a partir de lo inferior, como ha de hacerlo toda teoría de la abstracción de matiz empírico. Esta interpretación está representada, entre otros, por Grabmann, Gilson y Jolivet. Este último habla de un moderado intuicionismo en san Agustín.

Como resultado esencial sacamos en claro que san Agustín al hablar de una iluminación divina, quiso enseñar un cierto apriorismo epistemológico. Y naturalmente no se refirió simplemente a los supremos principios, pues las eternas razones en la mente de Dios se extienden a todo, aun a las nociones más determinadas. Así encaja la teoría dentro de su fundamental actitud espiritual platonizante. Y no hay que perder de vista que san Agustín en sus expresiones literarias, haciendo siempre justicia a su condición de retórico fogoso, usa en ocasiones formas e imágenes un tanto fuertes, *plus dicens et minus volens intelligi*, como dijo de él san Buenaventura.

### Esencia de la verdad

Con esto podemos ya decir cuál es según san Agustín la esencia de la verdad. Generalmente se tiene la verdad por una cualidad del juicio y se pone su esencia en la conformidad de nuestros enunciados con la efectiva realidad del objeto (verdad lógica). Esta definición está calcada de Aristóteles, cuando (según la versión medieval de su pensamiento) dice: «Verum definientes dicimus esse quod est, aut non esse quod no est.» Agustín conoce también esta verdad lógica y de ella parte ante todo en sus reflexiones. Pero luego queda relegada a segundo plano para dejar en toda su luminosidad lo que es propiamente el fundamento de la verdad, a saber, las ideas y razones eternas en el espíritu de Dios. La verdad coincide con ellas, y ellas, las *rationes, ideae species aeternae*, son las que constituyen el auténtico ser y esencia de la verdad. Y puesto que estas ideas son de Dios, puede decir que Dios es la verdad. Pero con ello la verdad se ha convertido en algo ontológico. «La verdad es lo que es» (verum est id quod est); en esta expresión «lo que es» no significa ya la conformidad del juicio con la cosa, sino los modelos o tipos en la mente de Dios. En ellos ve Agustín, al igual que Platón, el ser verdadero, el «ser en verdad».

## B. DIOS

A tenor de lo dicho anteriormente, el problema de la verdad coincide inmediatamente con el problema de Dios. ¿Existe Dios? ¿Y qué es?

### Existencia de Dios

La existencia de Dios es cosa clara para san Agustín y para los demás padres, simplemente ya por el hecho de que su concepto pertenece a los conceptos fundamentales del espíritu, como los estoicos y también san Pablo, *Rom* 1, 20, admiten.

*Prueba noológica*. No obstante, aduce sus propias pruebas para la existencia de Dios, una de las cuales es la prueba noológica la más característica. Lo esencial de ella está contenido en *De lib. arb*. II, 3-13 y en *De vera rel*. 29-31. El razonamiento es el siguiente.

*La verdad absoluta*. El hombre descubre en los actos de su vida espiritual, en el pensar, en el sentir y en el querer, verdades eternas, inmutables y necesarias. Podrá el hombre pasarlas por alto, equivocarse sobre ellas, rebelarse contra ellas; ellas permanecen invulnerables por encima de todo en su puesto de *iudices et moderatores* del espíritu humano. No están en el espacio ni en el tiempo; no son nada del hombre perecedero, sino que se revela aquí dentro del hombre otro ser sobrehumano y supertemporal. Detrás de todo lo imperfecto tocamos lo perfecto, detrás de lo relativo lo absoluto, detrás de lo humano lo trascendente. Sencillamente por esta vía tocamos a Dios; «nec iam illud ambigendum est, incommutabilen naturam, quae supra animam rationalem sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia» (*De vera rel*. 31, 57). «Como aquellos que tienen una especial potencia visiva sana y vivaz, se complacen en contemplar el mismo sol que vierte sus rayos sobre todo aquello que los de vista no tan firme se complacen en mirar, así se dirige la mirada vigorosa y fuerte del espíritu humano, después que ha contemplado muchas verdades mudables con conocimiento seguro, hacia la *Verdad* misma, en virtud de la cual todas las demás verdades se nos revelan a nosotros. Cuando se adhiere a esta verdad, olvida por decirlo así la otra y se goza, en el seno de la altísima verdad divina, con el gozo y posesión de las demás verdades» (*De lib. arb*. II, 13, 36). Comprendemos al punto que Agustín tiene ante los ojos el *Convivio* de Platón (210ss), y sabemos también el lugar histórico en que hay que situar una adecuada interpretación de la prueba noológica de san Agustín. Dios es mirado como lo perfecto sin lo cual es imposible pensar lo imperfecto; la verdad y la bondad originarias de todas las verdades y de todos los valores, precisamente su fundamento y soporte (υπόθεσις), como lo denominó Platón. No es Dios deducido por vía de un raciocinio causal, como la primera causa que da ser y explicación a las verdades fuera de él, sino que es aprehendido en las mismas verdades, lo mismo que en los bienes particulares tenemos ya el bien en sí, aunque no se nos dé aún en su *omnitudo realitatis*, pero si con toda seguridad como tal ser y no otro.

*Ascenso a lo inteligible*. Agustín se sirve ahí del método conscientemente elaborado en el neoplatonismo del «ascenso a lo inteligible». La expresión prueba de la existencia de Dios no es adecuada, pues sugiere un paso a otra cosa mediante un proceso de demostración. Y lo que hace propiamente

Agustín es poner a plena luz los supremos principios del ser que están presentes ya en los seres sensibles, aunque sin diluir en él su propia modalidad. Para verlos en esta modalidad y en su propio valor se requiere un adiestramiento de la mente que abre los ojos a un «dado» distinto y superior a todo lo sensiblemente dado. Son característicos a este respecto los pasajes de Plotino (*Enn*. I, 6 y v, 5), que pudo conocer Agustín, y donde se trata, igual que en *Enn*. VI, 9, detalladamente de este ascenso. En el trasfondo actúa siempre la idea platónica del bien en sí, «de la que pende el cielo y toda la naturaleza», siendo la fuente inagotable de nuevos modos de imitación que emanan de ella, modos que nosotros designamos como seres y tiempo, pero que nuestra razón debe reducir siempre a lo que propiamente «es». Tales ascensos a lo inteligible los encontramos en Agustín: *De civ. Dei* VIII, 6 (Plotino, *Enn*. r, 6,7); *De vera relig*. 52ss. (*Enn*. r, 6,1), *De quant. an*. XXXIII, 70ss; *De doctr. christ*. I, 8ss. y u, 9ss.; *Enarr. in Ps*. XLI, 7ss (Plotino, *Enn*. I, 6,9); *Confess*. VII, 10, 16ss. (Plotino, *Enn*. I, 6,9; I, 6,7); *Confess*. IX, 10,24ss. (cf. Proclo, *Platon. theol*. 129s edic. Portus); *Confess*. x, 6,9ss; *De gen. contra Manich*. I, 24,43. Fórmula capital: *De Trin*. XII, 15,25: «relinquentibus... cognitio rationalis occurrit».

*El espíritu viviente*. Y si Agustín llega así a un Dios viviente y personal, no significa esto un salto lógico, pues su punto de partida es el alma viviente y personal. El espíritu es para él algo más que una validez lógica impersonal. Esto pertenece al espíritu ciertamente, pero no es sino una realidad dentro de él. El pleno y real espíritu es siempre un espíritu viviente. Por otro lado no ve Agustín en la vida, como tampoco los antiguos en general, una pura irracionalidad extraña y opuesta al espíritu, sino que reconoce su cercanía al logos. Éste es quien le da forma, y quien da al alma su vida. Y justamente aquí es donde descubre él la participación de esta vida anímica y de sus actos en la eterna, necesaria e inmutable verdad de Dios. Cuando consiguientemente dice a Dios en las *Confesiones*: «Tú eras más íntimo a mí que mi misma intimidad» (III, 6); o «tarde te he amado, oh belleza, antigua y nueva hermosura, tarde te he amado; y tú estabas dentro de mí cuando yo estaba fuera y te buscaba fuera de mí» (x, 27); o cuando llama a Dios vida de nuestra vida, «Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est» (x, 6; 20); no son ciertamente expresiones retóricas, sino resonancias platónicas, y como tales hay que entenderlas, como se colige especialmente de su teoría de la memoria (x, 18; 20), y desde este ángulo hay que medir su fuerza y peso. La misma alma es con su vida íntima un itinerario hacia el Dios viviente. Tenemos ante nosotros una prolongación cristiana del camino dialéctico de Platón hacia Dios.

*Otras pruebas de la existencia de Dios*. Junto a esta prueba noética desarrolla también Agustín otras pruebas, la teleológica, la psicológica y la moral. Cf. la obra citada de Grabmann, *Ideas fundamentales* ...

### Esencia de Dios

Cuando Agustín habla de Dios, sabe y subraya que el Dios infinito es incomprensible para nuestro entendimiento limitado. *Si comprehendis, non est Deus.*

*Propiedades de Dios*. Por ello justamente nuestros conceptos sólo pueden aplicarse a Dios de un modo analógico. «Debemos, en cuanto nos sea posible, representarnos a Dios como bueno sin la categoría de la cualidad, grande sin la categoría de la cantidad, creador sin necesidad, colocado por encima de todo

sin situación alguna local, abarcándolo todo sin abarcar, omnipresente sin ubicación, eterno sin tiempo, creador de las cosas mudables sin mutación de sí, libre de toda afección y pasión» (*De Trin*. v, 1, 2). Agustín parece enlazar aquí con Plotino, bien directamente, bien a través de Porfirio (cf. supra, p. 260). Una vez asentado esto, podemos decir que le conviene a Dios la unidad y la unicidad, que es infinitamente perfecto y eterno, y sobre todo que es el ser. «Todo lo que en Dios hay no es otra cosa, que ser» (*In Ps*. 101, *serm*. 2, n. 10). Además Dios es el bien primero, *id quo nihil melius est atque sublimius* (*De doctr. christ*. 1, 7, 7); es el *bonum omnis boni* (De Trin. VIII, 3, 4; cf. *De div. quaest*. 83, qu. 51, 2), por el que es bueno cuanto en algún tiempo es bueno. Y finalmente es el último fundamento del mundo. Todo ser fuera de Dios es imagen y traslado de los modelos ejemplares (*exemplaria, formae, ideae, species, rationes*) que existen en su mente.

*Las ideas en la mente divina*. Cuanto viene al ser viene a él sólo en virtud de una participación del ser divino. Agustín suscribe la teoría de las ideas, pero, a la manera de Filón, ha incardinado las ideas en la mente de Dios. No constituyen ya un mundo lógico impersonal como en Platón; son ahora algo de Dios. Esto implica dos aspectos de incalculable hondura filosófica. Por un lado, las ideas no son algo en sí independiente, sino que tienen un fundamento propio; ¡y qué fundamento! Por otro, se nos revela a través de ellas un acceso a la plenitud y riqueza de la naturaleza divina. Sin caer en el panteísmo emanacionista de los neoplatónicos que todo lo identifica, puede ahora desarrollarse el drama del mundo a partir de Dios; el mundo es reflejo de su esencia, destello del divino modelo (ejemplarismo), y quien sabe leer sus símbolos y cifras, hallará doquiera la sabiduría de Dios; idea extraordinariamente fecunda para el espíritu místico de todos los tiempos.

### C. CREACIÓN

La creación es, pues, una realización de ideas insertas en la infinita riqueza y plenitud de Dios.

#### ¿Por qué?

¿Por qué se dio la creación? «No se puede dar otra razón mejor que la de que lo bueno debía ser creado por el Dios bueno; es lo que también tuvo Platón por la mejor respuesta al por qué de la creación» (*De Civ. Dei* XI, 21).

#### ¿De qué?

¿Cuál fue su punto de partida? Aquí se aparta Agustín de Platón. Para el pensador cristiano no se da materia alguna eterna. Otras dos posibilidades toma en consideración; una emanación al modo neoplatónico, o una creación de la nada. Puesto que la primera solución implica introducir en la naturaleza de Dios lo finito y lo mudable, no queda sino la creación de la nada. Con este concepto queda cerrado el paso a toda emanación y también queda rota la unión con el neoplatonismo en un punto en que no puede ir con él el pensamiento cristiano.

#### ¿Cuándo?

El cuándo de la creación queda en la eternidad, es decir, fuera del tiempo. El tiempo comienza a darse sólo con la creación del mundo de los cuerpos. Por eso la pregunta de por qué no fue el mundo antes o después, carece de sentido. Presupone ya el tiempo con los conceptos de antes y después, y el tiempo, lo mismo que el espacio, no se da sino con la misma creación. Y el que quiera saber qué hacía Dios antes de la creación, será lo mejor responderle que tiene preparado un infierno para los que quieren saber demasiado. Agustín preferiría decir: Lo que no se sabe, simplemente no se sabe (*Confess*. XI, 12,14). En todo caso Dios está fuera de todo tiempo. No precede en el tiempo a los tiempos, porque entonces no sería antes que todo tiempo. Más bien «antecede a todo lo pasado en la altura de una eternidad siempre presente» y domina toda lo futuro, porque éste pasará, mientras Él permanece para siempre y sus años no envejecen. Los «años» y los «días» de Dios no son nuestro tiempo. Su «hoy» es la eternidad. «Tú has hecho todos los tiempos .y antes de todo tiempo eres tú, y en tiempo alguno dejó de haber tiempo» (*Confess*. XI, 13, 16). Fácil será reconocer aquí el análisis ontológico de la modalidad nuevamente expresada en el contexto dé la teoría agustiniana de Dios. El ser de Dios es distinto del nuestro. Su ser no es tiempo.

**Proceso cósmico**

La marcha del proceso cósmico iniciado con la creación la explica Agustín por medio de tres factores: materia, tiempo y formas eternas.

*Materia*. La materia (*Conf* . XII, 6-8) es el substrato de todo ser creado. No se puede negar verdadera realidad al ser creado, para reservarla a la sola idea. En esto piensa el filósofo cristiano de modo distinto que Platón, si bien es él también de opinión que sólo los divinos modelos y arquetipos en la mente de Dios son la «auténtica y plena» verdad y realidad. Las imágenes son sólo eso, imágenes, copias, pero también son realidad, si bien en un grado inferior, disminuido. No obstante, le parece a Agustín que la materia es «casi nada» (*prope nihil*). Se advierte la pervivencia del platonismo, pero de un platonismo elaborado y trasformado por el filósofo cristiano que quiere hacer justicia y valorar en toda su fuerza la obra de la creación divina. La materia es lo no formado, pero tiene como oficio servir de pedestal y vehículo a la forma. Creada ella misma de la nada y manteniéndose en una sensible cercanía a la nada, se dan en ella no obstante las maravillosas obras de Dios (fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna quae miramur). Hay materia espiritual, como en los ángeles, y hay materia corporal, como en las cosas naturales. ¿Cómo habrá que representarse tal materia? No puede ser lo extenso, como en Platón, pues entonces no podría darse materia alguna en los ángeles. Más le cuadraría genéricamente el concepto de pura potencia o posibilidad de Aristóteles; pues es aquello de lo que todo puede hacerse adquiriendo una forma.

*Tiempo*. Pero sería más exacto entender la materia en Agustín desde la temporalidad. Es ella ante todo tiempo (*ante omnem diem*); porque donde no hay ni especies ni orden, tampoco hay ningún cambio y, por tanto, tampoco tiempo.

*Tiempo y creación*. Sin embargo ocurre que en ella puede aparecer, ser vivido y contado el tiempo, porque el tiempo se da por el cambio de las cosas y

este cambio es un cambio de las formas en la materia (*Conf*. XII, 7). Todo lo hecho, pues, en la materia está en la categoría del cambio, del proceso, y por tanto del tiempo. Y por ello puede atribuir también Agustín materia a los ángeles. Tiempo y «criatura» viene a ser dos caras de la misma cosa.

*Tiempo y eternidad*. Por ello la eternidad es algo enteramente distinto del tiempo. La eternidad no conoce ningún cambio, mientras el tiempo esencialmente es cambio y sólo cambio (*De Civ. Dei* xi, 6; *De Trin*. iv, 18, 24; cf. Plotino, Enn. 111, 7, 3: αδιαστάτως). El ser eterno se posee a sí mismo todo de una vez para siempre; el ser temporal, en cambio, está como partido, se rehace siempre, deviene. La relación de la creación temporal con la eternidad es para nosotros un misterio. Pero también el mismo tiempo es un enigma. No lo podemos vivir y experimentar sino en el instante actual. Pero el instante no tiene, propiamente, duración, *praesens autem nullum habet spatium*, afirma Agustín de modo muy parecido a Klages. Si se extendiera en cierto espacio de tiempo, sería divisible. Habría que recorrerlo, se daría allí un pasado y un futuro, y el instante ya no sería un instante enteramente actual, puno presente (*Conf* . XI, 15).

*Tiempo y hombre*. Pero ¿por qué tenemos conciencia del tiempo como de algo extenso? ¿Es acaso el alma la que con su memoria y con su previsión se extiende? Así debe ser, piensa Agustín, y cuando define luego la percepción del tiempo como una espiritual distensión de sí mismo (*distentio ipsius animi*) y declara que el espíritu mismo es el que mide el tiempo (XI, 26), se acerca otra vez a un concepto moderno, esta vez a la forma intuitiva del tiempo de Kant.

*Forma*. Pero el factor más importante del proceso mundano es la forma. No sólo ocupa la forma el punto central de la teoría agustiniana del conocimiento, sino también el punto central de su metafísica.

*Primado de la idea*. «Se dan ideas, que son formas permanentes, esenciales, inmutables de las cosas; no han sido ellas a su vez formadas, sino que permanecen idénticas eternamente y están en la mente de Dios. Y mientras ellas no nacen ni perecen, todo lo que tiene comienzo y fin y realmente nace y muere es configurado según ellas» (*De div. quaest*. 83, qu. 46, 2). Todo lo creado, también la materia, necesita de la forma. Hemos de concebir la materia ciertamente como algo carente de forma, pero la materia jamás existe sin forma. Que las especies y los géneros del ser creado son formas, es cosa clara. Pero Agustín parece inclinarse a pensar que también lo individual, y en todo caso todo individuo humano, descansa sobre una *praeconceptio divina*. Y habría también que admitir, cree Agustín, «ideas» para determinados grupos humanos en el espacio y en el tiempo, y no solamente para la especie general hombre. Estos grupos se relacionarían con sus componentes como el todo con las partes y su conocimiento presupondría el conocimiento de los individuos. Agustín no admite con tanta seguridad como Plotino (*Enn*. v, 7, 1) la existencia de ideas para cada individuo humano; opina más bien que es difícil responder a la pregunta de si en la verdad eterna, es decir, en el Verbo, hay también ideas de los individuos. Acaso baste ceñirse a las ideas de grupos; pero habrá que admitir que estas ideas colectivas se refieren a individuos (*Ep*. 14; Migne, P. L. 4, 33, 80).

*Creación simultánea*. La información de la materia se dio de una sola vez en la creación, cuando se podía considerar la materia aún fuera del tiempo (creación simultánea), porque un antes y después sólo tiene sentido con el tiempo surgido con la misma creación. Así Agustín entiende el relato bíblico de

la creación en seis días en un sentido figurado. Hay, no obstante, en la realización de la forma alguna diferencia, pues algunas cosas, como el día, el firmamento, la tierra, el mar, el aire, el fuego y el alma humana, fueron hechas en un instante en su forma definitiva, mientras que otras, como, por ejemplo, los animales y el cuerpo del hombre, aparecieron gradualmente en el término de una evolución.

*Las razones seminales*. Las formas son, pues, ahora razones seminales (*rationes seminales* o causales), que sólo con el tiempo van teniendo su connatural desarrollo. Agustín toma de los estoicos el concepto de λόγοι σπερματικοί e introduce con ello la idea de la evolución en el proceso cósmico. Pero no es el moderno concepto de evolución que habla de una evolución casual de las especies, sino el concepto antiguo que deriva la evolución de la misma naturaleza esencial de las especies. Pasando por los estoicos y Aristóteles se remonta este concepto de evolución hasta la dialéctica platónica, y revive aún en la edad moderna en la dialéctica de Hegel. Lo que quiere valorar Agustín en el proceso cósmico es la forma y su fuerza. Con ello enaltece a la par el valor de la sabiduría y de la omnipotencia divinas. Espacio y tiempo no hacen sino acoger en su seno y alimentar lo que Dios ha creado con la palabra de su espíritu. Vienen a ser, como en Platón, no más que la nodriza y el lugar del devenir. Él solo es el padre, y de Él viene el ser y la vida.

## D. EL ALMA

Una de las principales características de Agustín es su interés por el alma. «A Dios y al alma quiero yo conocer. ¿Nada más? Nada más» (*Solil*. 1, 2, 7). El modo como trata el tema del alma, su mirada interior, su arte de describir y de distinguir los varios sentimientos del alma y su vivencial penetración de ese mundo interior, revelan en Agustín un espíritu de extraordinarias dotes psicológicas. De sus Confesiones puede decirse con plena objetividad lo que no se puede decir de muchos tratados modernos de psicología, que encierran un perfecto conocimiento del hombre. No se queda en meros psicologismos; por encima de todo análisis descriptivo flota siempre el interés por los grandes problemas filosóficos allí implicados, tales como las relaciones entre alma y cuerpo, la naturaleza misma del alma, su origen, y la duración de su existencia.

### Alma y cuerpo

*El hombre como alma*. También para Agustín constituye el hombre una unidad, como ya, antes de él, la patrística, acentuó constantemente. Pero no es el hombre una nueva substancia resultante de la fusión de dos substancias, tal como lo enseñará después la escolástica medieval, usando terminología aristotélica (*unio substantialis*); la unidad consiste más bien en que el alma posee al cuerpo, usa de él y lo gobierna. «El alma es cierta substancia dotada de razón que está allí para dominar y regir al cuerpo» (*De quant. anim*. XIII, 22). El hombre es, por consiguiente, hablando con propiedad, sólo el alma; el cuerpo no es un constitutivo esencial de igual rango; «es el hombre un alma racional que tiene un cuerpo mortal y terreno para su uso» (*De mor. eccles*. XXVII, 52). Cuando Agustín mira al alma no aposentada en una determinada parte del cuerpo, sino en todo él, como cierta «tensión vital» (*intensio vitalis*), hay que ver en ello un dejo de la terminología estoica (τόνος). Aunque es

preciso reconocer que es fundamental en su psicología el platonismo general de los padres. El toque pesimista que se observaba aún en Orígenes -el alma vive en el cuerpo como en una prisión - lo rechaza Agustín como ya otros antes de él, pero el considerar al hombre esencialmente como alma, concepción elaborada en este período, se mantiene, persiste firme en él y pasa a ser, por medio de Agustín, patrimonio común del cristiano en su posición frente al hombre en general.

*El cuerpo en el cristianismo*. Como ha hecho notar Jorge van Hertling, queda esta concepción dominando en la realidad, aun cuando se vista después, en la escolástica del siglo XIII, con terminología aristotélica, y de acuerdo con ella se exprese la unión del alma y el cuerpo de manera que aparezca el cuerpo como un constitutivo esencial, en un mismo nivel con el alma. Relacionado con esta circunstancia está el hecho de que el pensamiento cristiano, que desarrolló una amplia teoría de los valores (doctrina sobre la virtud), no emprendió por lo común una temática igualmente detallada de los valores y bienes de lo corpóreo y de lo material, con el interés con que lo ha hecho por ejemplo el materialismo histórico en el plano sociológico, o como lo practica el moderno culto del cuerpo en su valoración del deporte, del eros y sexo en la vida individual. ¿No será en el fondo muy similar a esta concepción cristiana del cuerpo el pensamiento del mismo Aristóteles? A la luz de las aportaciones de W. Jaeger en su libro sobre Aristóteles no podemos hoy considerar la antítesis platonismo-aristotelismo en este punto como una antítesis radical y exclusiva.

**Substancialidad**

Dado el puesto relevante que Agustín atribuye al alma, será naturalmente para él del mayor interés el demostrar que efectivamente el alma es una substancia. Vimos ya que en este punto la filosofía cristiana se sitúa respecto de la filosofía griega en una nueva posición (p. 341). Una vez más esta concepción de la substancialidad del alma se convierte por mediación de Agustín en uno de los puntales de la psicología posterior. La funda en una conciencia del yo que tiene tres momentos: realidad del yo, su independencia y su duración.

*Realidad del «yo»*. La conciencia del yo no tiene como contenido algo de fantasía, sino auténtica realidad, una realidad que es el dato inmediato de la conciencia, como en el *si enim fallor, sum*.

*Independencia*. La independencia del yo se colige de la comparación del yo con sus actos. El yo es algo distinto de sus actos. Posee esos actos, no es esos actos mismos ni su suma; se sitúa, pues, sobre sus actos como un principio que los rige y en el que aquéllos tienen lugar. «Estas tres cosas, a saber, memoria, pensamiento y amor, me pertenecen, no se pertenecen a sí; lo que hacen no lo hacen por sí, sino por mí; mejor, yo soy el que obro por ellos ... En resumen, yo soy el que por la memoria recuerda, yo soy el que por el pensamiento piensa, yo soy el que por el amor ama. Es decir, yo no soy la memoria, no soy el entendimiento, no soy el amor, sino que poseo a los tres» (*De Trin*. XV, 22).

*Duración*. Pero justamente este yo que se distingue de sus actos, permanece a través de todos sus actos como algo igual e idéntico a sí mismo. En los capítulos sobre la memoria (*Conf*. X, 8, 12ss), en los que con penetrante mirada psicológica describe Agustín la plurifacética corriente de la conciencia,

pone de relieve la duración continua del yo dentro de la varia movilidad de los contenidos de conciencia. Con ello ha asegurado la substancialidad del alma; pues a eso llamamos substancia, a un ser independiente, permanente, real.

**Inmaterialidad**

El arte fenomenológico de observación y descripción desplegado en la investigación del alma lleva igualmente a Agustín a deducir la inmaterialidad de ella. Todos nuestros actos anímicos carecen de extensión espacial. Pero todo lo corpóreo tiene altura, anchura y profundidad. Consiguientemente, el alma tiene que ser incorpórea.

**Inmortalidad**

Pero semejante alma debe justamente ser inmortal. Lo principal de este argumento se desarrolla en el libro II de los *Soliloquios* y en el pequeño escrito *De immortalitate animae*. El pensamiento fundamental que preside estos razonamientos es el siguiente. Puesto que la verdad es inmutable y eterna y el espíritu humano está inseparablemente ligado con la verdad, tiene que ser el espíritu humano también eterno.

*Verdad eterna*. El nervio de la prueba está en la inseparable afinidad del alma con la verdad. No se trata simplemente de que el alma sea portadora de la verdad o que en general se encuentren en ella verdades; no es ésa la idea central; así no probaría, porque también se dan y se encuentran en el alma errores. Pero el error no es lo último y puede ser descartado. También se pueden perder verdades particulares. Pero por encima de todo vaivén del buscar la verdad, está el poder mismo de buscarla y encontrarla, y esto queda siempre como algo esencialmente inmanente al espíritu. En ello se anuncia algo absoluto e intemporal.

*En el alma viviente*. El alma, que con sus actos se sitúa en el tiempo, penetra a través de sus contenidos en un mundo intemporal, en el mundo de la verdad. Y esto corresponde esencialmente al alma viviente, no simplemente a una conciencia trascendental. Agustín no contrae la validez intemporal a los contornos vagos de una abstracción, de un absoluto aéreo. Ve claro que es el yo viviente el que tiene que recordar, pensar y amar; que en él precisamente se manifiesta una inseparable vinculación con el reino de la verdad y del valor. Dicha inseparable vinculación afecta, pues, a la substancia del yo viviente y por ello el alma es inmortal.

**Origen**

En el problema del origen del alma encontró siempre dificultades Agustín. Para él ante todo es evidente que no puede el alma emanar de Dios en el sentido del panteísmo neoplatónico, porque entonces el alma tendría que ser de algún modo una parte de Dios. Corrige también a Orígenes, que quiso adaptar la doctrina de la preexistencia del viejo platonismo al pensamiento cristiano. Hay que decir que el alma es creada. Pero aquí se ofrecen a su vez varias posibilidades. O proceden las almas del alma creada de Adán (generacionismo), o cada alma es en su individualidad directamente creada (creacionismo), o las almas existen en Dios y son infundidas en los cuerpos, o

existen en Dios y entra a voluntad cada una en el cuerpo que escoge (preexistencia cristiana). El creacionismo presenta serias dificultades a la teología de Agustín, pues en esa hipótesis no queda explicado con claridad el pecado original. Más acomodado a ello sería el generacionismo, pero corre el peligro de rozar con el materialismo. Aun en su último período, confiesa Agustín no haber alcanzado plena luz en este punto (*Retract*. 1, 1, 3). Las aporías existen ya en Platón, para quien el alma tiene que ser, por una parte, algo para el cuerpo, principio de su vida sensitiva, y, por otra, algo fundamentalmente distinto de él (p. 120); reaparecen las aporías en Aristóteles y en el peripato (p. 192, 252) y se agudizan aún más al acentuarse la substancialidad del alma en el pensamiento cristiano.

## E. EL BIEN

### Principio de la moralidad

Las *rationes aeternae* en la mente de Dios son para Agustín los fundamentos del conocer y del ser. Son también, como en seguida se mostrará, los fundamentos de la moralidad.

*Ley eterna*. En este contexto se complace especialmente en denominarlas ley eterna. En rigor el concepto de ley eterna es mucho más amplio. Ley eterna significa el plan mundial de Dios o la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohibe el perturbarlo; «Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (*Contra Faust*. 22, 27). 0 como sedice en el *De lib. arb*. (I, 6, 15): «la noción de la ley eterna, que está grabada en nosotros ... es aquella con la que es justo que todo sea ordenadísimo» (aeternae legis notionem quae impressa nobis est... ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima). La ley eterna abarca, pues, todo el orden del ser, entendiendo el ser en su más amplio sentido, de modo que se comprendan en él como sectores parciales el ser de la naturaleza o mundo corpóreo (*lex naturalis*), el ser ideal de la validez lógica (*lex rationis*), y el ser de las prescripciones morales (*lex voluntatis, ordo amoris*). Pero en Agustín la ley moral es designada con preferencia como *lex aeterna*, tomando un poco el todo por la parte, y considerando la ley eterna como el principio último y más general del valor y la norma morales. Y también se sirve para ello del término *lex naturalis*, entendiendo aquí la naturaleza en el sentido antiguo, como el orden total del ser en su conjunto; así, por ejemplo, en la frase: «Hemos de vivir recta y justamente sobre la base de la ley eterna, por medio de la cual es conservado el orden de la naturaleza» (*Contra Faust*, 1. c.). Es terminología netamente estoica, tal como la halló Agustín en Cicerón. Detrás hay que ver aún a Aristóteles, a Platón y la ley del cosmos de Heraclito. En todo caso queda en Agustín la ley eterna, tomada como orden ideal total, erigida en principio de la moralidad. Y como atendiendo a su contenido coincide con la esencia de Dios, más exactamente con la divina sabiduría (como *ratio*), puede decir también Agustín que Dios es el último principio del bien moral. Todo lo bueno es bueno por Él, como todo lo verdadero es sólo verdadero por Él y todo lo que tiene en realidad tiene su ser sólo por Él. Es el *bonum omnis boni* en el sentido de la μέθεξις platónica.

*Voluntad de Dios*. Agustín, no obstante, va a completar el antiguo principio de la moralidad, que fue siempre considerado como un orden de razón, y en

ello veremos otra vez un específico influjo de su religiosidad cristiana. Junto a la sabiduría de Dios se admitirá también como principio la voluntad divina. Es la voluntad de Dios, la que fija el decálogo. Para su recta inteligencia habrá que advertir que esta voluntad de Dios no es voluntad de capricho, sino que realmente coincide con la divina sabiduría -*divina sapientia vel voluntas Dei*, se dice en la mencionada definición-, y con la esencia misma de Dios, que ni puede mudarse ni es para nosotros como un extraño poder que nos hace violencia, pues nuestro propio ser tiene su origen justamente en Él y por Él. Esto lo olvidarán Ockham y Kant y los llevará a entender mal la moral teónoma. Este aspecto de la voluntad en la prescripción del deber ético es fundamental para la construcción de la moral religiosa y especialmente para la metafísica del deber.

*Libertad*

¿Se dará aún libertad en el hombre, una auténtica libertad? ¿Aun contando con que nuestro curso vital está «categorialmente determinado» desde toda la eternidad por las ideas existentes en la mente de Dios? Ningún peligro ve en ello Agustín para la libertad, pues la ley eterna implica un orden de determinación causal física sólo en la naturaleza irracional. Al revés, en el reino del ser espiritual, aquella ley se traduce en una prescripción de deber ideal que presupone justamente la libertad para tener algún sentido.

**La acción moral**

*Primado de la voluntad*. Más expresamente que lo hizo la antigüedad pone de relieve Agustín la esencial significación de la voluntad en la conducta concreta y en la vida moral del hombre. No habla ya el lenguaje del intelectualismo, que se habló todavía en la estoa, si bien allí se subrayó ya el significado de la voluntad. Agustín tiene ya a Plotino detrás de sí. Para Plotino el hombre es el alma (*Enn*. IV, 7, 1, 20-25). Pero el alma se orienta a lo inteligible; y no sólo lo piensa; también, y esto es lo nuevo de Plotino, lo quiere. En la persona de Agustín esto segundo está más hondamente grabado y convertido en motivo existencial. Lo ético es para él voluntad, o, como él gusta de decir, amor. La voluntad es todo el hombre. «La voluntad está siempre presente; aun los movimientos del alma no son otra cosa que voluntad» («voluntas est quippe in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt», *De civ. Dei* xiv, 6). Si bien esto se dice primariamente de los afectos humanos, como alegría y temor, puede aplicarse a toda la concepción agustiniana del hombre moral, que de hecho es voluntad, amor. La acción moral no se reduce en Agustín a un silogismo, como querría una determinada teoría, sino que se produce como función de un estrato profundo del corazón humano, que se llama voluntad y amor. De tal manera ve Agustín el alma de la moral en el amor, que llega a prorrumpir aquella atrevida fórmula: *Dilige et quod vis fac*. Se ha hablado, no sin razón, de un primado de la voluntad en Agustín y no por casualidad se ha complacido el arte en representarle como el santo de corazón inflamado.

*Lógica del corazón*. Pero no hay que ver en esto tampoco un voluntarismo individualista del capricho o del poder, ni en general un puro emocionalismo. El corazón tiene también su ley según Agustín (*De civ. Dei* xv, 22; *Epist*. 140, 2, 4;

*De doctr. christ*. 1, 27, 28). En la voluntad del hombre están inscritas con trazos imborrables las leyes del bien.

*Lugar natural*. El corazón gravita hacia el valor como el cuerpo hacia su lugar natural. Agustín alude a los antiguos conceptos físicos y escribe del corazón humano: «mi fuerza de gravedad es mi amor; ella me atrae cuando algo me atrae; tus excelencias nos inflaman y nos arrastran; somos encendidos y se explaya nuestro ser» (*Conf*. XIII, 9, 10; *Enarr. in ps*. 29, 2, 10). Pero no está todo en amar y querer, sin más. Todo el punto está en la orientación que actúa secretamente en todo, en el recto amar y en el recto querer. «Ama, pero fíjate bien qué es lo que merece amarse» (*Enarr. in pis*. 31, 2, 5). Todo tiende en efecto a su natural lugar, el fuego hacia arriba, la piedra hacia abajo, llevada siempre de su interno peso, y «mientras este natural orden no se restablece, todo está en inquietud; ponlo en su recto orden, y todo estará en sosiego» (*Conf. l. c*.). Así hay que entender el conocido dicho agustiniano: «Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.» Dios es el primer amor del que todo otro amor vive.

*«A priori» del valor*. Hay, como se ve, en Agustín una respuesta apriórica al valor. «Así como nuestro espíritu, antes de que alcancemos la felicidad, tiene ya en sí impresa una noción de ella, de modo que sabemos ya de ella y con fe y sin dudar decimos que queremos ser felices, así también, aun antes de alcanzar la sabiduría, tenemos ya impresa en nuestro espíritu su noción, por la cual, cada uno de nosotros, a la pregunta de si quiere ser sabio, responde que sí, sin sombra de duda (*De lib. arb*. II, 9, 26). Con ello se ha anticipado también Agustin a una serie de conceptos modernos. Podrian alinearse con él Pascal con su lógica del corazón, Brentano con su concepto del recto amor y Scheler con su a priori del valor. En el trasfondo está de nuevo el platonismo con su ἐρος, del cual también se dice en el *Convivio* que acucia al hombre y no le deja tener paz hasta que, desprendido de lo extraño, αλλότριον, retorna a lo bueno en sí como a lo familiar y propio (οικείον), y en ello ya descansa feliz; idea que recurre en la οικείωσις estoica, bien que con un tono naturalístico. En esta relación con el ἐρος y el οκείον platónicos se patentiza asimismo que el amor agustiniano no se entiende de un modo puramente irracional.

*Caritas y sapientia*. Como el *Convivio* es paralelo al *Fedón*, y el ἐρος paralelo a la φρόνησις, así también en Agustin la *caritas* constituye el paralelo de la *sapientia*. Son dos caminos hacia el mismo fin. Lo decisivo es aquel supremo fin, lo bueno en si y su orden objetivo. Esto se nos manifiesta ya por una vía racional, ya por una vía emocional. El hombre antiguo todavía no siente la necesidad de plantear un dilema. Aún puede muy bien mirar lo distinto como dos lados distintos de un todo unitario. Y tal ocurre en Agustin; en él, el amor no se da sin elementos cognoscitivos, ni la razón sin rasgos emocionales. «El que alcanza a conocer la verdad, conoce la luz inmutable, y el que conoce esta luz conoce la eternidad. Así pues, el amor conoce esta luz. *O aeterna veritas et vera, caritas et cara aeternitas (Conf*. VII, 10, 16).

**Felicidad**

*Plenitud del amor*. Si el amor es el alma de la vida ética, se revela ya con ello cuál ha de ser su fin y coronamiento. Lo pone Agustin en la felicidad. Toda la doctrina en torno a la eudemonía de los antiguos, de Platón, de Aristóteles, de la estoa, de Cicerón, de Filón y Plotino, lo tiene ante los ojos y sabe sacar

partido de todo. Pero en él se perfila una nueva línea típica que será guiada por su concepción de la moralidad como voluntad y amor. Si nuestra vida es amor y anhelo -*vita nostra dilectio est* -, su plenitud y acabamiento será un estado de reposo y un goce de la felicidad. La meta de la felicidad no es ya el pensamiento del pensamiento (Aristóteles), sino la plenitud del amor en la adecuación de la voluntad con su fin.

*Uti-frui*. Para esto echa mano Agustín del concepto de goce (*frui*). Pero no se contenta con asentar la primacía del amor sobre el intelecto; juntamente afirma la absoluta valiosidad de este estado. Como Aristóteles, vio en la eudemonía un específico valor absoluto al que los demás bienes se subordinan, así opone ahora Agustín al *frui* (gozar) el *uti* (usar), y ve en lo último valores relativos que apuntan siempre a valores más altos y en los que, por tanto, no cabe encontrar el reposo de un definitivo fin. Todo lo terreno queda comprendido en tales valores, ya que no puede constituirse en algo absoluto y suficiente en sí. Y por aquí deducimos claramente el carácter objetivo de este especial eudemonismo. Estrictamente tomado, no se le habría de denominar eudemonismo. Pues el bien no está allí en modo alguno en función del apetito o de la inclinación, sino al revés, toda inclinación y tendencia ha de gravitar hacia el bien; *inde beatus unde bonus*. Sólo una apetición guiada por el bien lleva a la felicidad. Toda felicidad, en cambio, buscada sólo a impulsos de una inclinación subjetiva, más es una desdicha que un gozo, más *desolatio* que *consolatio* (*Epist*. 130, 2); o, para citar otra vez las *Confesiones* (XIII, 9): *minus ordinata inquieta sunt, ordinantur et quiescunt*.

Se ha tergiversado muchas veces burdamente la doctrina cristiana de la felicidad y, consiguientemente, su ética, como si fuera una moral del goce subjetivo. En realidad, es una ética tan normativa como la ética de Kant. Lo que sí evita es todo rigorismo, no cayendo en el defecto de hacer absolutos rasgos parciales de la moral, sino orientando convergentemente todos sus elementos al conjunto total complejo y armónico. Agustín, que conserva vivo todo el ideal antiguo del νόμος y la teoría de los bienes sobre aquél construida, pero para quien nada humano es extraño, ha conferido a la moral esta posición de equilibrio.

*Paz*. Desde ella entenderemos una idea favorita de Agustín, a la que constantemente vuelve, la idea de la paz. La paz es el supremo objetivo de la Ciudad de Dios y no menos el fin de cada vida particular. Cuando el hombre ha llegado a domeñar sus deseos impulsivos y apetitos y ha alcanzado la verdadera vida, el verdadero bien, entonces se cumple lo que el Señor le ha prometido: paz sobre paz (*Epist*. 130, 2). Detrás de este ideal no se encubre ciertamente un perezoso quietismo, al que hubiera que contraponer el extremo opuesto de una actividad fáustica en conatos de progreso; el concepto de paz agustiniano expresa la plenitud de aquella teleología ética objetiva, para la que todo vivir y afanarse va tras un fin, que es a la par consumación y felicidad, parecidamente a como lo ha expresado Goethe: «Y todo esfuerzo, todo afán es descanso eterno en Dios, el Señor.»

## F. LA CIUDAD DE DIOS

Agustín ha descendido a aplicar sus ideas del valor y de la felicidad al terreno de la vida práctica en su filosofía social y en su filosofía de la Historia. Ello constituye el fondo filosófico de su «Ciudad de Dios».

**Origen del Estado**

Es evidente también para Agustín el carácter natural de la sociedad civil; conoce admirablemente la psicología de las masas y en su definición del pueblo tiene en cuenta los factores arbitrarios que actúan en todo desenvolvimiento social. «El pueblo es la masa de seres racionales que se reúne a impulsos de una unidad concorde en la voluntaria prosecución de sus fines» (*De Civ. Dei* xix, 24). Pero también aquí se pronuncia contra una voluntad de capricho o de fuerza subjetiva y edifica su filosofía social e histórica sobre la idea del orden. El Estado de fuerza que ha dicho adiós a la justicia, no se distingue de una banda de ladrones (l. c. IV, 4). Hombres y Estados son para Agustín voluntad, pero les incumbe ser voluntad ordenada y sujeta a norma.

**Ciudad de Dios y ciudad del mundo**

Agustín hace extensivo este pensamiento a todo el ámbito de la historia del mundo. Su concepción social se resume en los dos esquemas intuitivos de «ciudad de Dios» y «ciudad del mundo». No responde esta contraposición precisamente a las dos realidades sociales de la Iglesia y los Estados civiles, sino que expresa más bien las dos comunidades espirituales según la ley de Dios o contra ella, comunidad del orden o del caos, del ideal o del instinto. Lo mismo Iglesia que Estado pueden alinearse tanto en un campo como en otro. La ciudad del mundo (*civitas terrena*) puede quizás estar edificada sobre un orden humano, puede incluso presentar el aspecto de una magnífica organización; puede ser capaz de grandes realizaciones, pero mientras su esencia entera esté volcada en los bienes de esta tierra, de los cuales ansía gozar (*frui*) en vez de usar (*uti*) para un más alto fin, más allá de las apetencias puramente humanas, para un fin que está en Dios, pertenecerá aún a esta tierra; en el fondo no será más que desorden - *cupiditas naturalis*, dirá luego Tomás Hobbes - y sus valores serán en realidad pura ilusión. La ciudad de Dios, en cambio, consta de hombres que entran en el eterno orden de Dios. No se sumergen en las cosas exteriores para gozarlas o gozarse en ellas, sino que viven, en Dios y de Dios, un orden ideal, y en el seno de él los hombres y el mundo se instalan en la paz y en el sabático reposo de Dios.

**Sentido de la historia del mundo**

Es el sentido de la historia del mundo el que estas dos ciudades se contrapongan y luchen entre sí. En brillantes exposiciones hace ver Agustín con ejemplos del Antiguo Testamento y de la historia griega y romana en la mano, cómo las fuerzas del bien han de luchar siempre contra las fuerzas del mal. Hace de ello una crítica penetrante que no se deja alucinar por la apariencia externa de muchas obras de la cultura antigua, sino que sabe presentarlas muchas veces como espléndidos vicios. En todo caso, y ésta es la tesis agustiniana, en cualquier forma que transcurran a lo largo de la historia las varias incidencias y escaramuzas entre las dos ciudades opuestas, la luz y las sombras, en definitiva la *societas terrena* o del diablo perecerá, y saldrá vencedora la *civitas Dei*. «Pues el bien es inmortal y la victoria ha de ser de Dios.»

## BOECIO

### El último romano

Por su influjo en la edad media, Boecio sigue inmediatamente a san Agustín.

### Vida y obras

*Manlio Severino Boecio*, de la antigua familia romana de los Anicios, nació el 480. Ocupó altas magistraturas bajo el rey ostrogodo Teodorico; fue cónsul y *magister palatii*. El rey, dando crédito a ciertas intrigas políticas, tras largo cautiverio en Pavía, lo hizo decapitar (524).

Boecio concibió el plan de verter al latín los escritos de Platón y Aristóteles y al mismo tiempo demostrar que ambos filósofos concuerdan en lo esencial. Pero sólo poseemos de él una traducción de las *Categorías* y del *Peri hermeneias*. Las traducciones de los *Analíticos*, de los *Tópicos* y de los *Elencos sofísticos*, que figuran en sus ediciones, son ciertamente espúreas. Su atribución a Jacobo de Venecia es recientemente controvertida con sólidos fundamentos. Compuso también comentarios a las obras por él traducidas; igualmente tradujo y comentó la *Isagoge* de Porfirio y escribió otro comentario a la traducción de esta misma obra hecha por Mario Victorino. A esto hay que añadir una serie de pequeños escritos lógicos, en particular sobre el silogismo, incluso sobre el silogismo hipotético, lo que muestra que Boecio estaba también familiarizado con la filosofía estoica; además, escritos de música y aritmética. Son espúreos el *Liber de definitione* (de Mario Victorino); el *De unitate* (de Domingo Gundisalvi); el *De disciplina scholarium* (anónimo del siglo xii); el *De quadratura circuli*. Su obra más conocida es la que compuso en la prisión, *De consolatione Philosophiae*, en cinco libros, extensa obra de teodicea, en la que se tocan palpitantes problemas en torno al mundo, a Dios, a la felicidad, a la providencia, al destino, a la libertad y, sobre todo, el tema del mal en el mundo, en conexión con la justicia de Dios. Poseemos también obras teológicas de Boecio. Demostrado que son genuinas, queda resuelta definitivamente la vieja cuestión de si Boecio fue pagano o cristiano.

### Boecio y la edad media

Boecio ha legado a la edad media una cantidad considerable de ideas y problemas. Se había impuesto la tarea de hacer familiares a su época las obras de Platón y Aristóteles. Sin dejar tampoco a un lado la estoa.

*Lo aristotélico*. Pero sobre todo su mérito histórico está en haber transmitido a la escolástica una porción de conceptos y términos fundamentales de la lógica y metafísica aristotélicas; tales como actus (ενέργεια), potentia (δύναμις), species (είδος, ιδέα), principium (αρχή), universale (καθόλον), accidens (συμβεβηκός), contingens (ενδεχόμενον), subiectum (υποκείμενον), etc. Es Boecio casi la única fuente del aristotelismo medieval antes del siglo XIII: Singularmente es hasta entonces el maestro obligado de lógica (dialéctica).

*Lo platónico*. Pero también se le debe la transmisión de considerable número de conceptos y teorías platónicas. Platónicos son sus conceptos de Dios, de la felicidad, de la participación y su peculiar interpretación del universal. El *De*

*consolatione* viene a ser en muchos aspectos una reproducción del *Timeo* platónico.

*Fondo estoico*. Pero también encuentra cauce en él, camino de la escolástica, buena cantidad de material estoico, como son el concepto de naturaleza, de ley natural, de serie causal; la problemática estoica sobre el destino y la providencia, y particularmente el concepto estoico de realidad, que contribuirá esencialmente a que la posteridad se acostumbre a ver en primera línea el campo propio de la realidad en el mundo externo corpóreo. El genuino concepto de realidad en Aristóteles cabria siempre interpretarlo dentro del marco de la metafísica platónica, no obstante el afectado tono de innovación frente a su maestro; recordemos que el universal y la forma son también para Aristóteles algo *natura prius*. Fue la subsiguiente interpretación naturalística de Aristóteles, aclimatada en el peripato, y el concepto estoico de realidad, lo que hizo que se le entendiera de otro modo en la edad media y se le convirtiera en un prototipo de metafísica empírica y enemigo de la metafísica idealista (p. 253). Al emplear Boecio el lenguaje mismo de la estoa, no careció él tampoco de culpa. Pero sin contar las sugerencias platónicas que continuamente ofrece, el propio Boecio estaba convencido de la fundamental conciliabilidad de Aristóteles y Platón, y lleva esta convicción a sus traducciones y comentarios. Con ello, al tocar los temas del conocimiento y de la metafísica, dio ocasión a que se traslucieran de un modo a menudo inconsciente, pero real y operante, las intenciones de aquel otro Aristóteles con frecuencia desconocido de quien, desde Jaeger, sabemos que fue el primer griego que nos enseñó a mirar el mundo con los ojos de Platón. De hecho, nos resulta Boecio un espíritu polifacético, abierto a todas las direcciones. Boecio es una de las primeras autoridades para la escolástica, pero no son menos las sugerencias problemáticas que le ha legado en herencia que las vías de orientación que le ha trazado.

*Dios*

*Dios, persona*. El problema de Dios es uno de los primeros y más capitales tocados por Boecio. A pesar de retener mucho del pensamiento antiguo en torno a Dios, Boecio asienta firmemente ante todo que Dios es un ser personal. Con este teísmo el pensador cristiano se distancia fundamentalmente de todo lo que en este terreno toma de Platón, Aristóteles y Plotino. La continuidad del pensamiento agustiniano es ya una gran realidad histórica, y Boecio sigue las pisadas del gran doctor de occidente, al escribir su opúsculo *De Sancta Trinitate*; con esto se revela en él el teólogo cristiano.

*Dios, ser*. Pero cuando se pregunta como filósofo sobre el ser de Dios, su respuesta primera es que Dios es el mismo *ser* (*ipsum esse*), o Dios es forma absoluta, «la divina substancia es forma sin materia, y por ello es uno y es lo que es; lo demás no es lo que es» (*De Trin*. II, Migne P L 64, 1250). Esta distinción ejercerá en la edad media un influjo incalculable. Se la comprenderá mejor si se toma en consideración la otra nota filosófica que caracteriza la esencia divina como el bien absoluto.

*Dios, bien*. Dios es, como dice Boecio, siguiendo a Agustín (cf. supra, p. 300), aquel sumo bien que contiene en sí todos los demás bienes: «Omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens» (*De cons. phil*. III, 2); y como no se puede pensar en nada que sea mejor que Él, resulta que Dios es

idéntico con el bien: «Cum nihil Deo melius excogitara queat, id, quo melius nihil est, bonum esse, quis dubitet? (l. c., III, 10). Esto no es emanacionismo monista, contra el cual se ha pronunciado siempre Boecio (l. c., III, 12); es más bien el platonismo que encontramos ya en Agustín y que encontraremos todavía en el argumento ontológico de san Anselmo de Cantorbery. Como en Platón lo bueno en sí es al mismo tiempo plenitud y fuente del ser, de modo que todo puede dialécticamente ser deducido de él, así está ahora todo contenido en Dios; como en Platón la idea es ya realidad, también en Boecio con la idea de Dios está ya dada su realidad. Por ello justamente es Dios el ser, mientras todo lo demás no es lo que es, es decir, debe ser deducido, fundado, y sólo así recibe el ser, no es el ser. Dios, en cambio, lo es ya desde siempre, por sí, y así es el fundamento y es el ser. En Plotino (*Enn*. I, 7, 1, 9-10 Bréhier) se decía: Lo mejor de todo ser es lo bueno, todo lo demás sólo tiene bondad, y esto por participación. Boecio dice ahora: «Dios es la forma misma (ipsa. . . vere forma); no es imagen (imago); y esta forma es el ser mismo. De ahí deriva el ser; pues todo ser es en virtud de la forma (quae, sc. forma, esse ipsum est, ex qua esse est; omne namque esse ex forma est). Una estatua es lo que es por la forma ... La misma tierra (elemento) no se dice según una mole informe, sino según lo seco y duro, y esto es forma. Nada se dice ente por la materia, sino por su propia forma. La substancia divina es forma sin materia; es por tanto un y es lo que es; todo lo demás no es lo que es; «divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua non sunt id quod sunt» (*De Trin*. II). También Agustín interpreta así el ser; también como existencia; el dicho tan filosófico del Éxodo: «Yo soy el que soy» lo interpreta expresamente en el sentido de la filosofía platónica (*De civ. Dei* VIII, 11 y *De nat. boni* 19). La esencia no necesita aquí de una existencia que se le añada, ni de una autocausación, para venir a la realidad. En esta ontología la forma, o la idea, es siempre ya realidad, en sentido propio en Dios, en sentido derivado también en el mundo, en cuanto que sus seres participan de la forma. Para Boecio, como para Platón, Aristóteles y Plotino, no tiene sentido hablar de un no ser de la forma. La proposición: Dios es *ipsum esse* sólo puede ser comprendida en todo su sentido desde el platonismo.

*Dios, perfección*. Allí no había ningún paso indebido de lo lógico a lo óntico, pues (y se revela en ello aún más patente el platonismo) lo imperfecto vive de lo perfecto, «el proceso cósmico no toma su comienzo de lo menos e imperfecto, sino de lo perfecto», de manera que «todo lo imperfecto es una mengua de lo perfecto» y manifiestamente todo lo perfecto tiene una prioridad respecto de lo imperfecto» (*De cons. phil*. III, 10). No podemos, pues, ni representarnos con la mente lo imperfecto sin presuponer como apoyo de ello lo perfecto (l. c.). Y como lo imperfecto es una realidad, lo será también lo perfecto en cuanto presupuesto y fundamento de aquello; más aún, será la realidad, y sólo por ella tendrá posibilidad lo imperfecto como copia (imago) de lo perfecto. Y por ello no tenemos aquí en rigor una μετάβασις είς άλλο γένος. Más bien hay que decir que el nervio de toda esta argumentación por los grados de perfección está en aquella concepción platónica fundamental de que la idea de lo imperfecto tiene como presupuesto suyo y apoyo metafísico la idea de lo perfecto; habida siempre cuenta de la fundamental onticidad de la idea.

*Dios, voluntad*. Si Dios es el «bonum omnis boni», podría pensarse que los seres son semejantes a Dios (Boecio habla más bien de identidad), y en

consecuencia, bastaría ser un ser para ser ya bueno. Sin embargo, en el escrito de Boecio: *Quomodo substantíae, in eo quod vint, bonae sint, cum non sint substantialia bona*, se nos dice expresamente (y hay en ello un significativo comentario al «omne ens est bonum») que el ser, en cuanto tal, sólo es ser, como lo blanco es blanco, pero no por ello es ya bueno. Es la voluntad de Dios la que hace que el ser sea ser y también bueno. No hay, fuera de Dios, *substantialia bona*. Es Él el primer ser, el primer bien y la primera bondad. Cualquier otro bien que emana de Él, tiene ser y bondad por emanar de Él y, como repite varias veces, porque Él así lo quiso (*quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona in eo quod sunt*). Si prescindimos de Él, el ser es ser, lo blanco blanco, lo redondo redondo, pero no bueno. Por esto los pensadores medievales rechazarán una emanación necesaria sin una libre voluntad divina. Ya Plotino descubrió la voluntad del uno y su significación para el proceso cósmico, pero parece que fue Boecio el primero en sentir la necesidad de rechazar una interpretación panteística del neoplatonismo, y recurrió para ello a la voluntad divina.

*Dios y concepto de ser*. Con ello se ve claro de nuevo que el concepto de ser de la filosofía antigua importa un ser selectivo. Es un ser verdadero el que está allí implicado. Y éste es aquel ser que procede del primero, y procede tal como Él lo pensó y lo quiso; no se incluye en ello todo lo que existe en general, como si no hubiera diferencias de valor en el orden mismo del ser. Sólo con respecto a este ser verdadero dirá Agustín: «omne quod naturaliter est, bonum est» (*De nat. boni* 19). En ello hace eco a la concepción de Platón (ver supra, p. 93).

**Lo universal**

Tropezamos otra vez con ésta actitud platónica en el problema de los universales. En su comentario a la *Isagoge* de Porfirio, había hecho suya Boecio la solución de Alejandro de Afrodisia.

*Objeto de la mente*. Lo universal -el hombre, la virtud, el bien- en esta forma de generalidad, no es ninguna realidad, sino una cosa de la mente que se funda en la realidad. Lo propiamente real y anterior en cuanto a la naturaleza, *natura prius*, es la cosa singular. De allí abstrae la mente lo universal sacando los rasgos iguales, en la persuasión de encontrar en ese conjunto de notas comunes lo esencial.

*«Natura incorporea».* A esto esencial y universal lo llama Boecio forma, imagen mental (*species intelligibilis*), naturaleza incorpórea (*natura incorporea*) y cree que en estos contenidos espirituales de la mente se encierran ideas que han tomado forma concreta en los objetos corpóreos singulares. Esto suena como si lo universal fuera otra vez un *natura prius*, pues se dice que toma una forma concreta. El pasaje *De cons. phil*. v, 4, refuerza esta sospecha. En él se declara que las formas universales no se abstraen de las cosas singulares, sino que nuestro espíritu recuerda formas aprióricas y que el conocimiento sensible no tiene otra función que despertar aquel recuerdo. Así tenemos a los universales otra vez como algo *natura prius*, para hablar con las palabras de Aristóteles.

*¿Ambivalencia en Boecio?* ¿Habrá adoptado Boecio una postura equívoca? Un momento antes le veíamos ceder a la interpretación naturalística y empirista de Alejandro y le oíamos hablar el mismo lenguaje que él. En realidad hay que

decir que se mantiene fiel al auténtico Aristóteles, quien en su polémica contra Platón parece muchas veces dar efectivamente la razón a Alejandro, pero en los momentos cruciales de su metafísica suele, no obstante, como hoy sabemos bien, platonizar. Análogamente, Boecio no sólo abre para el medievo el acceso al fecundo campo espiritual de Aristóteles, sino que al propio tiempo traza vías de posibilidad para una síntesis de la filosofía aristotélica y la platónico-agustiniana. Pero también sugiere a los espíritus más atentos a la letra que a la substancia, las inseguras interpretaciones de Alejandro; particularmente en su comentario a la *Isagoge*.

**Lo individual**

Porque real es para Boecio también lo individual; lo que significa, naturalmente, agua para el molino de la interpretación empirista de Aristóteles. Se revela la valoración de lo individual en algunos asertos que establece en forma de programa en el tratado *Quomodo substantiae*..., por ejemplo, en la proposición II: *Diversum est esse et id quod est, ipsum enim esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma est atque consistit*, o en la proposición VI: *Omne quod est participat eo quod est esse ut sit* (el *id quod est esse*, es siempre forma, quizá el supremo τό τί ήν είναι de Aristóteles, *Met*. A 8; 1074a 35; es decir, la suprema forma, cf. supra, p. 183), o en la proposición VIII: *Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*. El *quod est* o el *ipsum est* connota siempre en estas proposiciones lo concreto, el individuo, el todo existente; el *esse* o la forma (= quo est) significa la forma y la esencia universal. Tomás altera el sentido de estos términos, creyendo ver en el *id quod est* la esencia universal y en el *esse* (*quo est*) la existencia (*S. th*. I, 50, 2 ad 3 y frecuentemente), por lo que algunos tomistas han querido descubrir ya en Boecio la real distinción de esencia y existencia. Pero con toda seguridad esto no es posible. La forma boeciana es al mismo tiempo esencia y existencia, aunque necesitada de un sujeto, la materia, para realizar (en concreto) su ser, para ser este ser, *id quod est*. Boecio es un aristotélico, pero cuando suscribe la metafísica de la forma aristotélica, lo hace sólo porque en el fondo- platoniza y ve en el universal un *natura prius*, igual que lo hizo Aristóteles cuando explicaba la substancia primera partiendo de la segunda (p. 177); como lo hará todo el que quiera hacer metafísica dentro del espíritu aristotélico y ver en la forma algo más que un mero producto de abstracción.

*Providencia, «fatum», libertad*

Nos encontramos de nuevo con nuestro problema en el terreno del obrar humano. Las formas eternas determinan absolutamente todo el acontecer del mundo o «de la naturaleza», como gusta decir Boecio, siguiendo la terminología de la estoa. Las propiedades de las cosas que determinan su peculiar actividad (*agere*) no provienen de la materia. Consiguientemente, la forma es también la que determina el lugar natural de cada cosa (*De Trin*. c. 2; Migne P,L. 64, 1250). La tierra recibe, por ejemplo, sus propiedades de sequedad y peso de la forma misma, no de la materia. De ese modo un plan eterno universal, que abarca hasta los seres particulares, domina todo el ser; es la providencia de Dios, pues las formas no son otra cosa que las ideas existentes en la mente de Dios, de las que siempre había hablado Agustín. «La

providencia es aquel plan divino existente en el autor del mundo que todo lo ordena» (*De cons. phil*. IV, 6).

Y nos preguntamos otra vez como hicimos en san Agustín: ¿Se da aún la libertad en el hombre si todo está así planeado y ordenado por Dios? Boecio cree encontrar aún un lugar holgado para la libertad distinguiendo dos estratos en el ser; el mundo irracional y el mundo de los seres dotados de razón. En el primero todo acaece necesariamente llevado por el determinismo categorial causal radicado en la forma; el nexo causal se limita ahora a las fronteras del mundo espaciotemporal y sólo ahí se da el *fatum*, mientras en los estoicos el *fatum* o el destino abarcaba toda la amplitud del ser. Mas en el reino del espíritu y de la razón, por tanto en el mundo del hombre, las formas eternas actúan sólo como ideales, a las que hay que seguir, pero a las que se puede contradecir. Hablando en general, y aquí apunta el neoplatonismo, a más espíritu más libertad. La libertad viene por tanto a ser una función de la razón, más exactamente de la razón que juzga. En efecto, el espíritu del hombre, a diferencia del animal, debido a su conocimiento del universal, ve siempre una multitud de posibilidades y puede elegir entre ellas, en un acto de juicio emitido reflexivamente por su voluntad. «No consiste la libertad en la voluntad, sino en el juicio de la voluntad» (en *De interpret*. editio secunda, lib. III; Migne PL 64, 493a). Mientras la libertad de elección aristotélica - *electio* la llaman los latinos- es cosa de la voluntad, Boecio concibe la libertad de la voluntad - *liberum arbitrium* la llama él - de un modo más bien intelectualístico, de otro modo que Agustín, indudablemente influido en esto por la estoa y por Alejandro de Afrodisia. Algunas expresiones sobre el destino suenan como si las acciones del hombre estuvieran también incluidas en él, por ejemplo *De Cons. Phil*. IV, 6. Pero esto son sólo influjos del modo de decir estoico. En realidad Boecio se mantiene firmemente en la libertad humana: *manet intemerata mortalibus arbitrii libertas*, proclama solemnemente al cerrar el libro *De Consolatione* (V, 6).

**Tiempo y eternidad**

Pero ¿no será ilusoria la providencia divina si se da la libertad en el hombre? Una conducta libre no puede entrar en cálculos exactos y, por tanto, no puede preverse. Este problema lo enfoca Boecio desde el concepto de la eternidad de Dios (*De coas. phil*. v, 6). El tiempo no le conviene a Dios como a nosotros los hombres, enseña Boecio, siguiendo en esto a san Agustín. Para nosotros, en efecto, el tiempo se extiende en la sucesión de un pasado, un presente y un futuro. El ser creado no puede concentrar en un punto toda la plenitud del ser, y tiene por ello que recorrer un camino indefinidamente largo, infinito al decir de Aristóteles; es el tiempo. Dios, en cambio, posee todo el ser en un ahora único, intemporal, simultáneo. Y en ello consiste su eternidad. «Eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida ilimitada: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul el perfecta possesio*» (l. c.). El instante humano con su imperceptibilidad y fugacidad es sólo una débil imagen de aquel ahora intemporal, eterno, y da al hombre que lo vive lo suficiente para que se haga la ilusión de que vive. Habrá, pues, que distinguir cuidadosamente entre auténtica eternidad, sin tiempo (*aeternum*), y una impropia eternidad de un flujo inacabable de tiempo (*perpetuum*), cosa esta última que puede quizá convenir al mundo. Por ello en Dios no se da un prever; pues todo lo que para el hombre

es futuro, para Él es presente. Y aun cuando nosotros mudáramos velocísimamente nuestros propósitos e intenciones como para hacer gala de nuestra libertad y para jugar una treta a la providencia, todo ello ocurriría simultáneamente en el ahora eterno de Dios; y cuanto nosotros proyectamos, está como ya acontecido en su visión intuitiva, simultánea. Por ello conoce Dios con seguridad necesaria nuestra conducta libre; no porque tengamos que obrar necesariamente, sino porque lo que de hecho ocurrirá, libremente por nuestra parte, aun en su contingencia, en el momento de su fáctico acontecer, no podrá ser adecuadamente conocido sino con todas aquellas circunstancias de facticidad contingente y libertad (l. c.).

**El mal**

*Teoría de Boecio*. Lo que crea más dificultades a la providencia es la existencia del mal en el mundo. La prisión fue para Boecio, como para tantos otros, ocasión de hondas reflexiones humanas. ¿Por qué se da el mal y quedan muchas veces los malos sin castigo? ¿Por qué los indignos se imponen y no sólo no es recompensada la virtud, sino que tantas veces es esclavizada por los malvados, y esto existiendo un Dios justo? Así se pregunta Boecio en la cárcel cuando su propia situación agudiza de modo singular el problema general. Y se responde, el poder de los malos es sólo aparente; los virtuosos son en verdad más fuertes; la dicha de los malos es dicha aparente; la dicha de los buenos es dicha auténtica, y éstos son para aquéllos como los que andan sobre sus pies respecto de los que se empeñan en andar sobre sus manos. La providencia es un hecho que nada puede hacer vacilar; todo acontecer dentro de la serie causal que domina la naturaleza, está ordenado por el saber divino, y «así es que todas las cosas están encaminadas al bien por su propia naturaleza, aunque todo te parezca sin orden ni concierto, porque no alcanzas con tu mente a conocer en modo alguno ese orden; no hay nada que se haga por amor del mal, ni siquiera lo que los malos hacen» (*De cons. phil*. IV, 6). En conclusión, es sólo nuestra impotencia de comprender las complejidades del orden mundano la que nos hace dudar de él; pensamiento estoico (v. Arnim II, 280, 41), y últimamente platónico (ver supra, p. 142). En realidad todo está cortado a la medida de las necesidades de cada cual, y esto en todo lo que acaece; sólo que el necio desea a veces lo dulce, cuando el médico sabe que le irá mejor lo, amargo. «A la providencia, que todo lo sabe, aparece con otra luz lo que a ti te parece ser lo más justo y lo de más conciencia.,. A unos les regala la providencia, según su carácter, una suerte mezclada de penas y alegrías, a otros les envía trabajos para que no se entreguen a una vida disoluta en alas de la excesiva dicha, y a otros los deja sufrir con fuertes golpes de la fortuna, para que con la paciencia y el ejercicio se consoliden sus virtudes... No puede ponerse en duda que todo esto sucede según la regla y justicia, y que a cada uno en particular le sirve para bien cualquier suerte que le toque.» En una palabra, «el poder divino puede siempre sacar bienes de los mismos males (l. c.).

*Presupuestos de esta doctrina*. El conjunto de esta doctrina no es más que una variación del tema desarrollado ya por san Agustín cuando decía (*In Ps*. 54, 1) que el mal se da en el mundo para que el malo sea castigado o para que se enmiende, y para que el bueno se ejercite; Boecio suscribe este modo de ver (*o. c*. iv, 7). En el trasfondo se adivina la reflexión estoica y neoplatónica

sobre nuestro tema con su persuasión de que se da una armonía en el todo (*Arnim* I 24, 31), que sólo la virtud hace dichoso y que sólo el bien tiene un auténtico ser, y que el mal propiamente es una deficiencia de ser, un no ser *privatio* (Agustín, *De civ. Dei* xi, 9; XII, 3; *De natura boni* 19ss; Plotino, *Enn*. 1, 8, 3). A la luz de este concepto de la felicidad, del valor y del ser, es como cobran su auténtico sentido las reflexiones de Boecio; lo pierden en el momento en que se pierde de vista esa concepción idealista de conjunto. En Boecio resuenan siempre las más nobles y altas tradiciones filosóficas. En él enlazan las trascendentales discusiones en torno a la teodicea desde Platón hasta Leibniz.

### Responsabilidad individual

En definitiva, ni el mal ni el destino pueden debilitar la idea del bien. Dios es bueno y el hombre puede ser bueno. En esto consiste el sentido de nuestra vida. De esta misión somos responsables, cada cual en su propia e independiente individualidad. Porque a pesar de toda la valoración del universal en el acontecer mundano, no se le esconde a Boecio, como hemos tenido ya ocasión de ver, el puesto de lo individual. No en vano procede de él la célebre definición de la individualidad humana: *Persona est rationalis naturae individua substancia* (*De pers. et duab. nat*. c. 3). Ante Dios y ante el bien es el hombre responsable y libre. Y ésta es la última palabra que el filósofo, ante la muerte, tiene que decir a los hombres, de los que ha experimentado que pueden tornarse bestias cuando prescinden de la probidad y la razón (*De cons. phil*. iv, 3). Con inconmovible seguridad y elegante claridad clásica se expresa en estos términos: «En mano de los mortales queda intacto su libre albedrío y no son injustas las leyes que proponen premios y penas a las voluntades, liberadas de toda necesidad. Está también Dios, espectador de todo desde lo alto, previéndolo todo, y la eternidad siempre presente de su visión concurre con la futura condición de nuestros actos, dispensando premios para los buenos y suplicios para los malos. No es vano poner en Dios vuestras esperanzas y elevar a. Él vuestras preces; si son como deben ser, no pueden ser ineficaces. Huid, pues, del vicio, cultivad la virtud, alzad los ánimos a las rectas esperanzas, encumbrad a lo alto las humildes plegarias. Grande es, si no queréis disimularlo, la necesidad de ser honrados que os es impuesta, pues obráis ante los ojos de un juez que todo lo ve» (*De cons. phil*. v, 6). 12,11

## PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA

### El Pseudo-Dionisio y la posteridad

En el curso de la edad media alcanzaron autoridad extraordinaria una serie de escritos que falsamente se atribuyeron a Dionisio el Areopagita, de quien se habla en los Act 17, 34. Son los siguientes: *Περί τής ουρανίας ιεραρχίας; (De caelesti hierarchia); Περί τής εκκλησιαστικής ιεραρχίας; (De ecclesiastica hierarchia); Περι θειών ονομάτων (De divinis nominibus); Περί μυστικής θεολογίας; (De mística Theologia*); y además 11 cartas. La cuestión del autor es muy discutida. Pero los escritos delatan dependencia de Proclo y tienen su puesto cronológico en el comienzo del siglo VI. El hecho de haber sido repetidas veces traducidos al latín y comentados -traducidos por el abad

Hilduino de San Dionisio (hacia el 830), por Juan Escoto Eriúgena (hacia el 860), por Juan Sarraceno (hacia el 1167), por Roberto Grosseteste (1235) y Ambrosio Traversari (1436); comentados por el Eriúgena, por Hugo de San Víctor, Juan Sarraceno, Tomás Gallus, Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Pedro Olivi, Francisco de Mayronis, Dionisio el Cartujano- los convirtió en una importantísima fuente de influjos neoplatónicos para la posteridad, particularmente en el terreno de la mística. En el Cusano, por ejemplo, se advierte el estilo del Pseudo-Dionisio.

### Vías hacia Dios

Dios es la idea central del pensamiento del Pseudo-Dionisio. Dios es, como en el neoplatonismo, el super-ser, la super-bondad, el superperfecto, el super-uno. Pueden darse enunciados positivos sobre Dios, y esta teología positiva (*καταφατική θεολογία*) constituye una primera vía hacia Él. Pero por estar Dios más alto que todo ser, por ser el super-ser, habrá de corregirse siempre aquella teología por una superior teología negativa (*αποφατική θεολογία*), que borra todo lo que sabe a creado, para dejar sólo lo que está sobre todo ello. Hay una tercera vía, que es cuando el hombre cierra los ojos del alma, se sumerge en silencio y en tinieblas, y envuelto en una luz superesencial sin forma, sin figura, sin sonido, sin concepto, en mística inmersión y en el éxtasis, se hace uno con Dios. Son ideas ya conocidas del neoplatonismo, si bien se vierten aquí con tono aún más exaltado y terminología más esquemática y estereotipada, en que se anuncian y proclaman en «mil repeticiones», los mismos conceptos fundamentales (*De div nom*. XI, 6). Pero cuando se considera el acervo de temas que se tratan en el *De divinis nominibus*, sobre el bien, la luz, lo bello, el έρος, el éxtasis, el ser, la vida, la sabiduría, el poder, la justicia, lo grande y lo pequeño, lo idéntico y lo distinto, lo semejante y lo desemejante, el reposo y el movimiento, la igualdad, eternidad y tiempo, la paz, lo perfecto y el uno, y se siguen las discusiones én torno a la aplicación de todos estos nombres y conceptos a Dios, se advierte claramente que pervive en esta obra toda una gran tradición de ideas y problemas que ocuparon el esfuerzo filosófico de Platón, Aristóteles (*Met*. Δ), Plotino y san Agustín.

### Último sentido del ser

*El mundo en Dios*. Dios, como origen de la bondad, efunde graciosamente todo el ser. Y lo efunde de sí mismo. En Él están contenidos todos los principios, el ser mismo, todo ente particular, toda cualidad; y todo tiene en Él una forma única, como el uno en lo uno. Lo mismo que en la unidad se contienen todos los números, y en el centro todas las líneas del círculo y en el punto todos los segmentos, así una mirada superior verá confluir todas las cosas en la causa de todo. No hay que pensar que Dios es esto y no es aquello, sino que, como principio y fuente de todo, contiene en sí, anticipándolo en sí, todos los principios y juntamente todos los términos (πάντα εστι ώς πάντων αιτίος, και εν αυτώ πάσας αρχάς, πάντα συμπεράσματα, πάντων τών όντων συνέχων και προέχων. *De div. nom*. V, 8), así como el sol con su única luz encierra en sí cuanto en la multiplicidad de las cosas puede lucir y vivir por virtud de ella. Lo mismo que toda luz y toda vida participa del sol, así participa de Dios todo ser y toda vida, todo valor y toda belleza. Este contenerse en Dios

significa el contenerse y encerrarse en las ideas existentes en la mente de Dios; porque en la causa suprema «preexisten en fuerza de una superesencial unidad los modelos de todos los seres». Y de estos modelos o ejemplares se nos da una definición precisa, que será clave para la inteligencia de toda la obra: «llamamos paradigmas a aquellos logos esencializantes de las cosas que preexisten unificados en Dios, a los que llama la teología preconceptos o beneplácitos divinos; ellos determinan y crean las cosas: y por medio de ellos el superesencial predefinió y lanzó al ser todo cuanto existe» (l. c.). Es claro que las ideas no son aquí meros conceptos, sino también determinaciones de la voluntad; esto está de acuerdo con la voluntarización de la idea divina introducida por Plotino y presente en el pensamiento cristiano desde sus comienzos. Tomás de Aquino pondrá de relieve este aspecto de las ideas de un modo expreso (*De ver*. III. 1 corp. e *In De div. nom*. IV, 1; 271 Pera).

*Procedencia del mundo de Dios*. De este modo salen las cosas de Dios, y así surge el mundo. «Es, en efecto, propio de la causa de todo, como del supremo bien, el llamar a las cosas para participar de él, según cada una es capaz. Por ello todas las cosas tienen parte en el orden de la providencia que emana de la causa superesencial. No serían en efecto nada, si no participaran del ser y de la fuente de todos los seres» (*De cael. hier*. IV, 1). Es una emanación lo que late en la descripción de este proceso de salida: ουσίας παράγει κατά τήν απο ουσίας έκβασιν (*De div. nom*. V, 8). Pero no hay que darle un sentido panteísta. Para soslayar este escollo, subraya el Pseudo-Dionisio que las cosas, aun cuando fueran eternas, entendida la eternidad como la suma de todos los tiempos, nunca serian eternas al modo de Dios, pues Dios es antes y sobre todo tiempo infinito (*De div. nom*. X, 3); además es verdadero decir que las cosas son parecidas a Dios, pero no que Dios es parecido a las cosas (*De div. nom*. IX, 6), un pensamiento de Plotino, quien en *Enn*. V, 5 10 dice que las cosas participan de Dios, pero no Él de ellas, porque Él es «lo puro», «subsistente en sí y para sí», «no mezclado con ninguna otra cosa»; a más de ello se afirma incesantemente que Dios es super-esencial, super-bueno, super-ser, de modo que, a pesar de la esencial emanación del proceso, queda Él siempre fuera y en un más allá (επέκεινα); cf. el párrafo final del *De divinis nominibus*, XIII, 4. Si se piensa, no obstante, que la emanación justamente es esencial y que tiene lugar con la misma necesidad que del sol emanan los rayos de luz (IV, 1) podría uno, seducido por el ejemplo inadecuado que se aduce a veces en este caso (y Denifle objetará así a su hermano de orden Eckhart), preguntarse si quedan así visibles los límites entre el ser creado y el ser increado. ¿No se esconderán ahí tendencias panteístas? Pero también podría formularse la pregunta de un modo más matizado, a saber, inquiriendo el modo de ser de lo emanado. Y ese modo es, aun en una emanación esencial, al modo de lo derivado respecto de su fundamento, el de la copia respecto de su modelo. Con ello se deslinda el *ens a se* del *ens ab alio* y se evita el panteísmo.

*Jerarquía en los estratos del ser*. La procedencia de las cosas de Dios se realiza, pues, en un riguroso sentido de gradación, y así se llega a un orden jerarquizado del ser, a una ontología de estratos. Las cosas efectivamente participan de Dios, en muy distinta manera: cuanto más cerca de Dios, más participan de Él, y mayor es también, consiguientemente, su interna unidad; cuanto más lejos, menor es la participación y mayor la dispersión en lo múltiple, como puede apreciarse en los círculos concéntricos a medida que se separan

del centro común (*De div. nom*. V, 6). «Todo lo inanimado participa de Él simplemente por el hecho de ser... Las cosas vivientes tienen además participación en su poder super-viviente, vivificante. Y lo que posee espíritu y razón participa además de su perfecta sabiduría que excede toda perfección» (*De cael. hier*. IV, 1). Mucho más se encumbra aún la participación en los seres espirituales incorpóreos, en las puras inteligencias de las esferas de los ángeles, que a su vez se jerarquizan en 9 coros escalonados.

*Escolástica areopagítica. Ontología de estratos*. La idea de la jerarquía y estratificación del ser no es nueva. Pero formulada y estereotipada por el Pseudo-Dionisio en el mismo título de sus obras, y divulgada aún más por los Comentarios de Máximo Confesor, se convertirá en una de las ideas fundamentales de la ontología escolástica. Se repetirá hasta la saciedad el esquema de división del ser que Máximo Confesor nos da, comentando el pasaje *De cael. hier*. IV, 1:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | Inanimado (piedras) | | | |
| | | Insensible (plantas) | | |
| | | | Irracional(animales) | |
| Ser | Viviente | | | |
| | | Sensible | | Incorpóreo (inteligencia) |
| | | | Racional | |
| | | | | Corporeo (hombre) |

*La participación, el bien y el concepto de causa*. Otro tanto ocurre con la idea de participación, con el principio de que el bien es *diffusivum sui* (Paquimeras en su paráfrasis al *De cael. hier*. IV, 1, lo refiere a Gregorio el Teólogo), y sobre todo con su peculiar concepción de la causalidad, según la cual en la causa eficiente tiene más importancia lo eidético que lo mecánico y dinámico. El Pseudo-Dionisio identifica la causa eficiente con la causa ejemplar; «en toda causa se da un tender hacia lo bello y lo bueno» (De div. nom. iv, 7); o «todo reposo y movimiento arranca de lo bello y lo bueno; en ello radica: lo tiene como fin; por ello es... igualmente toda fuerza y energía..., todo contacto (énaq»~)..., lo que es y lo que será, por razón de ello, siempre en conexión con ello, por ello movido y conservado; y así consiste en ello toda causa ejemplar, final, eficiente, formal y material» (1. c. 10). De aquí se desprende no sólo que Dios, como primera causa eficiente, es al mismo tiempo la última causa final, y que mueve naturalmente al mundo con el igoi, puesto que todo movimiento es un tender finalístico hacia él; sino también que en toda causa particular la causación es esencialmente una información o actuación de la forma.

No se debe, por consiguiente, confundir jamás la causa eficiente escolástica, mirada con ojos del Pseudo-Dionisio, con la causa mecánica moderna. Ésta está abandonada al acaso, y por ello tendrá que echarse Darwin a buscar nuevas leyes que expliquen el origen de las especies. La causa escolástica, en cambio, está siempre orientada a la forma, como lo estaba ya en Aristóteles. Es importante reparar en el hecho de que el platonismo es el que da el tono a toda esta concepción. Él fue el que hizo que Aristóteles, que primero introdujo la causa física del movimiento como una innovación frente al eidetismo de Platón, viniera luego a reducirla a la causa formal. Al transmitirse a la escolástica e imponerse en ella por el enorme influjo del Pseudo-Dionisio esta concepción

platonizante de la causalidad, ocurrió por un feliz azar que la herencia platónica no se perdió en el concepto aristotélico de causalidad; si bien la escolástica, con su deficiente sentido histórico, no llegó a ver las verdaderas relaciones entre el pensamiento platónico y el aristotélico, y más bien tendió a acentuar la oposición entre los dos grandes filósofos griegos que venía formulada de modo implícito en la tradición externa, convirtiéndola en una oposición radical inconciliable. Teniendo en cuenta este fondo doctrinal se entiende el tan socorrido principio de que la causa es siempre más noble que el efecto y contiene más ser que el efecto (*De div. nom*. IX, 6; II, 8). Todavía Descartes echará mano de él. Tal principio sólo tiene pleno sentido proyectándolo sobre el fondo doctrinal platonizante de la participación y emanación. Este momento histórico-genético de dicha concepción se esclarece al punto al considerar el pasaje plotiniano *Enn.* III, 3, 3, 32.

*Retorno del mundo a Dios*. Fiel a su modelo Proclo, también el Pseudo-Dionisio señala al mundo un camino de vuelta a Dios. En la idea de participación está ya esto precontenido. Efectivamente todo anhela y se mueve hacia la forma y, consiguientemente, hacia la forma de las formas, para expresar una vez más este pensamiento platónico con conceptos aristotélicos. Si todo movimiento es un anhelar y tender hacia lo bello y lo bueno, hay que considerar al mundo y al proceso cósmico entero como animado de un movimiento hacia Dios. Tres fases tiene este recorrido: purificación, iluminación, consumación, conceptos familiares a la literatura ascética y mística, pero que son aquí también factores ontológicos de la evolución regresiva del ser en su marcha ascendente. En el alma humana concretamente se realiza este itinerario de vuelta pasando por la fe y la plegaria discursiva hasta las alturas de la unión extática con el uno.

## FINAL DE LA PATRÍSTICA

En las postrimerías de la patrística tenemos una serie de figuras de interés y significación para la escolástica. Entre ellas el fiel discípulo de san Agustin, *Próspero de Aquitania* († hacia el 463), que recoge 392 sentencias de su maestro e inaugura con ello el género literario de los Libros de Sentencias. El discípulo de Boecio, el senador *Casiodoro* († 583). A más de sus celebradas obras históricas y exegéticas, compuso un compendio de las siete artes liberales: *De artibus ac disciplinas liberalium litterarum* (Migne, PL 70, 1105-1218; ed. crítica R.A.B. Mynors, Oxford 21961). Casiodoro ha legado a la edad media, en sus *Institutiones*, los frutos del trabajo de Boecio en el terreno de la lógica, aritmética, geometría y música, abriendo con ello un camino para siglos. Igualmente tuvo el Pseudo-Dionisio un fiel intérprete en *Máximo Confesor* († 662). Con sus Comentarios a los escritos del Pseudo Areopagita señaló un cauce a las corrientes neoplatónicas. Fue también un arsenal inagotable para el medievo la rica producción literaria de *san Isidoro de Sevilla* († 636). De él procede un *Libro de Sentencias* sacadas en su mayor parte de san Agustín y san Gregorio Magno. De mayor influjo aún fueron sus *Etimologías*, u *Origines*, especie de enciclopedia que transmite a la posteridad todo el saber de la antigüedad y de los padres; y ofrece los conceptos fundamentales más importantes de la lógica y de la filosofía en general, pero también del derecho, de la política, de la historia, de la vida eclesiástica, y hasta las cosas más cotidianas, leer, escribir, contar, medicina, gobierno doméstico, etc.,(edic.

crítica W. M. Lindsay: *Isidori Hispalensis Etymologiarum sive Originum libri*, 2 vols. Oxford 1911; reimpr. 1957). Para el mundo anglosajón es de especial significación *Beda el Venerable* (†735), que presta gran impulso al estudio de la naturaleza en la edad media. Finalmente, hay que mencionar a *san Juan Damasceno* († 749), que pertenece a la patrística griega, pero al igual que el Pseudo-Dionisio, fue adoptado por los latinos después que Burgundio de Pisa tradujo en el siglo XII al latín la tercera parte de su magna obra *Fuente del conocimiento* (πηγή γνώσεως) con el título *De fide ortodoxa* (edic. *Saint John Damascen, De fide orthodoxa*. Versiones de Burgundio y Cerbanus; edit. por E. M. Buytaert 1955 en «Franc. Instit. Publ. Text Ser. N. 8; ver supra, p. 276). Hay en sus escritos muchos conceptos neoplatónicos, pero también muchos aristotélicos; los últimos debidos a la tradición aristotélica siria. Como en un remanso recapitulante confluyen en él una vez más las principales corrientes que movieron a la patrística, a saber, el pensamiento cristiano de la Sagrada Escritura y los padres, el platonismo y neoplatonismo y la filosofía aristotélica. Esta última queda en la patrística relegada a segundo plano. A partir de ahora avanzará más y más hacia el primer plano, hasta dominar toda la escena en la alta escolástica.

## II

## FILOSOFÍA ESCOLASTICA

## GENERALIDADES

### Concepto de escolástica

Por escolástica se entiende, en sentido estricto, aquella especulación filosófico-teológica que se cultivó y desarrolló en las escuelas del propio medievo, es decir, desde Carlomagno hasta el renacimiento, tal como ha quedado consignada, sobre todo en la literatura de *Sumas* y *Quaestiones*. Aquellas escuelas fueron originariamente las escuelas de las catedrales y conventos, más tarde las universidades. En un sentido más amplio se designa también como escolástica el movimiento doctrinal de este ámbito histórico que, aun sin emplear un método rigurosamente escolar, racional-conceptual, se mueve en el mismo mundo metafísico y religioso, como por ejemplo la mística. Y también puede llamarse escolástica a la filosofía arábigo-judía en la medida en que durante este período entra en contacto con la propia escolástica.

### Método escolástico

*Enseñanza. Artes liberales*. Base de las escuelas medievales fue la enseñanza de las «siete artes liberales». Se dividían en el *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música, astrología - más tarde astronomía -). Su contextura era flexible y, a juzgar por las divisiones de la ciencia que datan del tiempo, con el título de la dialéctica podía enseñarse, no sólo la lógica, sino prácticamente toda la filosofía. En la retórica se comprendía también ordinariamente la ética, conforme a la tradición antigua. En Alcuino se incluye, curiosamente un tratado *De virtutibus* dentro de un diálogo sobre la retórica (*Dialogus de Rhetorica et Virtutibus*. Migne, PL 101,

943-950). En cuanto al contenido se tomaba como pauta el esquema platónico de las cuatro virtudes cardinales, tal como fue transmitido por Apuleyo en el *De Platone et dogmate eius*, por Macrobio en *In Somnium Scipionis* I, 8, por Cicerón en *De inventione* II, por Agustín en De div. qu. 83, c. 31ss) y por Isidoro. Se añadieron los comentarios retóricos, v.g. de Fortunaciano, Laurencio Victorino y otros. Para la ética enseñada en las «artes» sirve de clave el *Florilegium morale oxoniense* (edic. de Ph. Delhaye y C. H. Talbot en 1955/56). El fondo cristiano de esta ética está sacado de los padres, sobre todo de colecciones de sentencias como el *Liber Scintillarum* del Defensor (edic. crítica 1957 por H. M. Rochais en el Corpus Christianorum), y otros. Si bien los maestros de artes eran clérigos, no por eso cayeron las artes dentro la teología. Es tan frecuente como falsa la apreciación de que toda la escolástica no es más que teología. Casiodoro designa en su *Compendium* a las artes expresamente como *Scientiae saeculares* (Migue, PL 70, 1142, 1151, 1160, 1204). Como las escuelas monacales y catedralicias tenían una sección pública *schola exterior*, a la que podían asistir también los seglares, tuvieron en adelante las artes también importancia para el sistema de virtudes caballerescas y dejaron de ser mera *schola interior* para formación del clero y de las órdenes religiosas.

*Escuelas superiores*. La enseñanza en las escuelas superiores de la edad media se realizaba en dos formas fundamentales, la *lectio* y la *disputatio*. En la *lectio*, nuestra actual clase, tenía la palabra sólo el maestro académico. Se ceñía por lo común a un libro de sentencias y tenía el oficio de ir comentando los dichos y sentencias de autores reconocidos. En teología se comentaban comúnmente las Sentencias de Pedro Lombardo; en filosofía las obras de Boecio o Aristóteles. La *disputatio* era un diálogo entre maestros y discípulos, en que se sacaban a colación argumentos en pro y en contra de una determinada tesis.

*Formas literarias*. De estas varias maneras de enseñanza nacieron espontáneamente las diversas formas literarias escolásticas correspondientes. De la *lectio* proceden los *Comentarios*, de los que la edad media conoció una nutridísima serie; comentarios al Lombardo, a Boecio, al Pseudo-Dionisio y, sobre todo, a Aristóteles. De los *Comentarios* nacieron a su vez las *Sumas*, como ulterior desarrollo de aquéllos, cuando los maestros, desprendiéndose de los andadores del libro de texto (*Libros de Sentencias*), se lanzaron a desarrollar el fondo doctrinal de un modo más libre, vaciando el informe material en un orden más sistemático. De la *disputatio* nacieron las *Quaestiones*, que a su vez se subdividen en dos formas principales, las *Quaestiones disputatae* y las *Quaestiones quodlibetales* o *Quodlibetos* (*Quodlibetalia*). Las primeras recogen la materia tratada en las *disputationes*, tenidas regularmente cada 14 días, de mayor duración que las clases ordinarias, en las que se defendía y atacaba un determinado tema doctrinal (v.g., de veritate, de potencia, de malo). Las últimas son resultado de disputas más solemnes, tenidas dos veces al año, por navidad y pascua de resurrección, que versaban sobre tema libre (quaestiones de quolibet), y tenían más de exhibición académica. La técnica de la *disputatio*, del pro y el contra, con la solución final y respuesta a las objeciones, constituye el molde de las *Sumas* medievales. Así lo vemos por ejemplo en santo Tomás de Aquino que presenta en su Suma teológica primero una serie de argumentos contra la tesis central (*obiectiones*); con el giro del *sed contra est* se anuncia la posición

contraria, frecuentemente apoyada en alguna autoridad; sigue la parte central del artículo (*corpus articuli*), presentación escueta de la tesis defendida; a lo que siguen finalmente las respuestas a los argumentos contrarios que encabezaban el artículo. También se dieron en la escolástica elaboraciones temáticas más sueltas en torno a algún determinado problema. Las obras breves con estos trabajos monográficos se denominan *Opúsculos*.

### Espíritu de la escolástica

*Auctoritas y ratio*. A tenor de lo dicho puede fijarse el despliegue del espíritu de la escolástica según dos factores esenciales que se suman y completan; las *auctoritas* y la *ratio*, la tradición y el saber racional que la penetra. La autoridad es el primer resorte del método escolástico. Estas autoridades eran sentencias o dichos de la Sagrada Escritura, de los padres o de los concilios. Parecidamente en el campo de la filosofía; ante todo las palabras de Aristóteles, el «filósofo», o de Averroes, el «commentator» (de Aristóteles) por antonomasia. Estas autoridades fueron recogidas en libros de sentencias que tuvieron por ello un gran significado. Pero estas autoridades reconocidas no siempre concordaban entre sí. San Agustín, por ejemplo, decía lo contrario de Aristóteles. De ahí el segundo resorte o factor del método escolástico, el pensamiento racional que se esfuerza por desentrañar con análisis conceptuales el sentido de las doctrinas recibidas, precisar con más exactitud su valor y, dado el caso, conciliarlas entre sí.

*Sus méritos y fallos*. La energía mental puesta a contribución en esta tarea es en verdad imponente. Dos cosas ante todo se pusieron en juego, una objetividad estricta y una acertada exactitud lógica. El pensador escolástico no hace gala de subjetividad; para él la filosofía no es ni poesía, ni sentimiento, ni una actitud. Se pretende servir únicamente a la verdad objetiva como tal. Aquellos hombres tuvieron vigor mental y humano para creer en la verdad y hacer algo por puro amor a ella. Y lo hicieron con un derroche de esfuerzo lógico que aun hoy causa admiración y estima, pasado ya el tiempo en que no se vio en el razonar escolástico más que pura dialéctica., y ésta entendida en el peor sentido de la palabra. Semejante reproche no siempre careció de fundamento. Se dependió en ocasiones excesivamente de palabras y fórmulas hechas. Se creía en los términos recibidos y era grato el oírlos. Y para no tenerlos que desechar se les dio a veces un sentido que ni histórica ni realmente les correspondía. Fue el hombre medieval acaso demasiado receptivo, poco histórico y poco crítico. Y por ello se mezclan en los conceptos y en los problemas las más diversas direcciones doctrinales, que se distinguen muy poco en sus propios contornos, como las pinturas superpuestas en un viejo cuadro; y exigen ahora todo el cuidado delicadísimo de un técnico para separar, si es posible, los diferentes estratos. Pero dichos estratos en todo caso están ahí, y ésta es otra vez la ventaja del sentido de respeto a la tradición. Resulta así la escolástica un colosal museo del espíritu. La misma época que nos ha conservado los manuscritos de la antigüedad, se ha preocupado también de que en su pensamiento vivo nada se perdiera de lo que los grandes de la historia del espíritu crearon. Concedido que la escolástica ha tergiversado muchas veces el sentido de las autoridades aducidas, queda siempre en pie el hecho de que nos ha conservado las opiniones de los antiguos y no ha obstruido el camino para que ahora, sobre las palabras

conservadas, podamos deducir su sentido histórico originario. La escolástica es uno de los terrenos que más se brindan a la investigación histórico-genética de las ideas, y no hay duda de que guarda aún ocultos incontables tesoros.

## Primitiva Escolástica

## LOS COMIENZOS

### Renacimiento carolingio

Las bases históricas de la escolástica hay que ponerlas en la obra de Carlomagno. Con él comienza no sólo un nuevo período político, sino también una nueva vida cultural. Se ha hablado, no sin razón, de un renacimiento carolingio. En las escuelas que surgieron en su imperio actúan una serie de figuras que abren nuevos derroteros. El monje inglés *Alcuino* viene (781) de York a la escuela palatina de Aquisgrán. En la escuela monacal de Fúlda enseña *Rabano Mauro* († 856). *Pascasio Radberto* († 860) y *Ratramno* hacen célebre la abadía de Corbie, junto al Somme. No son grandes realizaciones en el terreno de la filosofía lo que hay que registrar aquí, pero sí apunta ya una nueva primavera, de la que se pueden esperar sazonados frutos.

### El Eriúgena

Los tenemos ya en *Juan Escoto Eriúgena* († hacia 877), irlandés (Irlanda = Scotia maior; Eriúgena es pues un pleonasmo). A instancias de Carlos el Calvo, traduce al latín las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita, que habían sido enviadas a la corte de Ludovico Pío desde Constantinopla; esto significa ya para la escolástica una puerta abierta al neoplatonismo. La principal obra original del Eriúgena lleva por título *De divisione naturae*. Trata en ella de Dios, causa altísima y primera, de las ideas, de las cosas creadas y de la vuelta de las cosas a Dios.

*Neoplatonismo. Estratos del ser*. Ya en estos temas se adivina una actitud neoplatónica, y efectivamente la filosofía del Eriúgena es un neoplatonismo. El ser está jerarquizado y el punto de gradación de cada ser señala una altura de valor. Por encima de todo está Dios como increado y Creador de todo (*natura creans increata*). Al contemplarse Dios a sí mismo salen de Él desde toda la eternidad, en pura intemporalidad, las ideas. En ellas se despliega Dios a sí mismo y crea con ello los principios del devenir; pues estas ideas son las verdaderas causas del ser de las cosas, las *causae primordiales* o *prototypae*. Y éste es el segundo estadio; el ser creado y creador (*natura creata creans*). Suscita sus dificultades el que las ideas sean creadas en pura intemporalidad, puesto que el concepto de creación va generalmente unido al de tiempo. Pero no habrá que forzar su significación; también el Cusano lo empleará; quiere decir sólo que las ideas, en cuanto pensadas por la mente divina, son en un cierto sentido, eternas como el mismo Dios. En la producción del mundo espacio-temporal (tercer estadio), son las ideas mismas las que le confieren el ser. A ellas se debe toda la eficacia y virtualidad de las cosas, pues en este tercer estadio no puede ponerse ya virtud creadora (*natura creata nec creans*). Por ello Dios es todo en todas las cosas y el mundo es una epifanía de Dios. «No hemos de ver dos cosas, pensarlo como cosas distintas, el Creador y la

criatura; sino una y misma cosa.» Cierto que el mundo sensible no reproduce la idea en su pureza; pero hacia ello tiende. Naturalmente este modo de considerar el ser en su totalidad pide coronarse con un último estadio, en el que la aproximación a lo puro y a lo sobrenatural sea el logro de un proceso dinámico; acabamiento y plenitud, en el que el ser vuelve otra vez a su principio (*natura nec creata nec creans*). Con ello parece convertirse esta metafísica del ser en una filosofía de la identidad.

*¿Panteísmo?* Se ha hablado muchas veces de un panteísmo en el Eriúgena, de hecho en 1225 el papa Honorio III, cuando Amalrico de Béne quiso apoyar su panteísmo en el Eriúgena, condenó la obra de nuestro filósofo. Pero no se puede pasar por alto que el auténtico panteísmo, sobre todo el moderno, y desde éste entendemos hoy este concepto, elimina en realidad a Dios. La obra del Eriúgena, al contrario, quiere precisamente encaminar hacia el conocimiento de la grandeza de Dios. El Eriúgena no habla en realidad de modo distinto a como hablaron Gregorio de Nisa, el Pseudo-Areopagita y Máximo Confesor, de los que acusa fuertes influjos. Acaso quede en él menos acentuada la distinción entre Dios y el mundo. Pero, en el fondo, tal distinción hay que decir que se da, pues para el Eriúgena las ideas existentes en la mente de Dios no son de igual modo eternas que Dios, puesto que son creadas y el mundo sensible no se identifica con la idea, como no se identifica en el platonismo genuino; tan sólo es semejante, como imagen de ella. Y así será siempre en el neoplatonismo medieval, cuando apuntan expresiones que sugieren identidad. Son menos ecuaciones lógicas que semejanzas, pues es sólo el parecido de la copia con el modelo. Y además estos términos son símbolos religiosos de un sentimiento de absoluta dependencia de Dios; porque hay que tener en cuenta que el neoplatonismo, lo mismo en el cristianismo que en sus originarios representantes, es un fenómeno de tan marcado acento religioso como filosófico. Suele incluso darse la mano con la mística, y su terminología está a todas luces cargada de sentimientos y tendencias religiosas.

*Fe y ciencia*. Desde este enfoque y espíritu neoplatónico se entenderá también la tesis del Eriúgena de que religión y filosofía se funden en una mutua unidad; filosofía verdadera es religión, y viceversa. En este sentido la inteligencia racional de los misterios es la meta de la fe. Esto no implica una primacía de la razón sobre la fe, un racionalismo, sino que es expresión de lo que se repetirá después continuamente haciendo frente a la teoría de la doble verdad, que la verdad filosófica y teológica tienen un origen común y que, por tanto, no puede haber contradicción entre la fe y la razón. Sólo frente a la autoridad humana, que no es la revelación misma, sino su interpretación, se pronuncia el Eriúgena por una primacía del conocimiento racional. «Toda autoridad que no se apoya en el conocimiento racional, parece débil, mientras un verdadero fundamento de razón, por su misma fuerza, es inatacable.»

### Dialécticos y antidiálécticos

Fuera del Eriúgena no ha producido el siglo IX otros hechos filosóficos de nota. El siglo X aún menos. En cambio el siglo XI nos sorprende ya en sus principios con una animada cuanto insubstancial controversia entre los llamados dialécticos y los antidialécticos. El arte dialéctico, como se denominaba al *trivium*, se les subió a algunos a la cabeza y vino a convertirse

en un deporte; cundió el afán de recorrer mundos con unos cuantos silogismos en la boca, desafiando y arguyendo, sin temas de fondo, o resolviendo problemas con palabrería y con términos artificiosamente combinados. Tal fue *Anselmo de Besate* «el peripatético», como se apellidó a sí mismo en su petulancia; tal también *Berengario de Tours*. Cuando éste se atrevió a aplicar a temas sagrados el arte un poco mecánico y retóricamente entendido de la dialéctica, surgió el partido contrario con una actitud de reacción que también se significó por lo radical de su enemiga cerrada contra la filosofía. Su adalid fue *san Pedro Damiano* (1007-1072). Como los otros lo subordinaron todo a la filosofía, Damiano lo subordina todo a la teología. Para Dios no valen las leyes de los lógicos; Dios podría hacer que lo acontecido no hubiera acontecido; para salvar su alma, el hombre no ha menester de la filosofía, y ésta es en el fondo una invención del diablo; a lo más podrá tener utilidad como sierva de la teología. No fue ninguna razón de peso lo que motivó el tan repetido lema: *Philosophia ancilla theologiae*; considerado exactamente, no constituye un índice del espíritu de la escolástica; la toca sólo periféricamente. También se llamó en ocasiones *ancilla theologiae* a la astronomía, simplemente porque podía ser un camino hacia Dios.

## SAN ANSELMO DE CANTORBERY

### El padre de la escolástica

Anselmo de Cantorbery (1033-1109) es oriundo de Aosta, norte de Italia; fue abad del monasterio de Bec en la Normandía y luego arzobispo de Cantorbery. Con él comienza la primitiva escolástica. Lo que hay antes de él puede denominarse, como sugiere Grabmann, preescolástica. Sus dos obras más célebres son el *Monologium*, sobre la sabiduría de Dios, y el *Proslogium*, sobre la existencia de Dios.

### Fides quaerens intellectum

San Anselmo es un pensador formado por entero en san Agustín. De su espíritu ha emanado la consigna que ahora pondrá en curso Anselmo para toda la escolástica; el *fides quaerens intellectum*. Pero lo que en Agustín fue más bien una gran idea es ahora todo un programa de realización que se convierte en escuela. Se trata ahora de iluminar los enunciados de la fe, en sus contenidos y en sus nexos interiores, de un modo racional, desde puntos de vista lógicos, organizándolos en un sistema, deduciéndolos unos de otros y, consiguientemente, abriendo su inteligencia desde más profundas bases. Este método racional no resuelve los misterios de la fe; tan sólo trata de elaborar, en lo posible, racionalmente y dar moldes lógicos a los datos revelados. Podremos, según esto, preguntarnos si Anselmo es un verdadero filósofo, dado que sus premisas son, en último término, tesis religiosas. «No quiero entender para creer, sino creer para poder entender», afirma él. De hecho toda la escolástica tendrá como punto de arranque este mismo lema. Anselmo por su parte, extenderá también su especulación a multitud de problemas filosóficos. Aunque todavía con ropaje teológico, se agita viva en él una verdadera problemática filosófica.

**Prueba anselmiana de la existencia de Dios**

Se advierte esto en seguida en el problema que ha dado a san Anselmo un puesto de relieve en la historia de la filosofía, su prueba de la existencia de Dios, tal como la ha desenvuelto en el *Proslogium*. Kant la ha denominado argumento ontológico. Bien es verdad que Kant tiene inmediatamente ante sus ojos la forma dada al argumento por Descartes y Leibniz. Pero el pensamiento central está ya en el razonamiento de san Anselmo y es el siguiente: la razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar (*id quo maius cogitari non potest*). Si este ser existiera sólo en la mente, no sería el mayor ser cogitable, pues se podría pensar todavía un ser superior a él, el ser, en efecto, que no sólo existiera en la mente, sino también en la realidad. Consiguientemente, la idea del ser sumo exige que este ser no sólo exista en la mente, sino también en la realidad.

*Réplica y contra-réplica*. a el monje Gaunilón salió al paso a san Anselmo con la siguiente réplica: Entonces si yo pienso una isla perfectísima, se seguirá igualmente que esa isla existe. Es similar a lo que más tarde dirá Kant: con el concepto de una cósa no se nos da su existencia. Si yo me represento 100 escudos, no por eso tengo esas monedas en mi poder. Pero Anselmo no ignoraba esto. Si un pintor se representa un cuadro, ese cuadro no por eso existe. Aun consciente de esa dificultad, se mantiene firme en su prueba y rebate las instancias de Gaunilón. El ejemplo de una isla perfectísima no toca el verdadero asunto, pues en la idea de Dios tenemos un caso único que no tiene par con ningún otro; tocamos aquí un ser que tiene necesariamente todas las perfecciones desde toda la eternidad, mientras que una isla, en todos los casos imaginables, es un ser limitado. Y con ello se descubre el verdadero nervio de la demostración. Toda ella descansa en el concepto del «ser que contiene en sí toda perfección».

*Interpretaciones insuficientes. ¿Falacia?* La reflexión de Anselmo puede fácilmente ser interpretada de un modo inexacto. Puede verse en ella una falacia y un salto indebido del orden lógico al ontológico, porque el concepto de un ser perfectísimo no tiene verificación ni justificación posible en la experiencia. Esta objeción está montada sobre la teoría moderna del conocimiento, según la cual los conceptos no son más que conceptos, ideas, que reciben su justificación únicamente de la experiencia sensible. Ésta no es, empero, la situación de Anselmo. En el cap. 2 del *Proslogium* distingue claramente entre lo que es sólo idea (*in intellectu esse*) y lo que es real (*in re esse*); y en la respuesta a Gaunilón habla hasta la saciedad de conceptos falsos (§ 4). Pero sucede que el concepto o idea de Dios no es concepto de esta clase de pensar corriente, sino una idea completamente aparte; cuál, lo veremos en seguida.

*¿Didáctica?* Pero antes hemos de mencionar otra interpretación también insuficiente, según la cual Anselmo está convencido por su fe religiosa de que a la esencia de Dios pertenece el existir, y por tanto su argumento ontológico es tan sólo una explicación didáctica de su fe y nada más. En favor de ello parece estar el hecho de que Anselmo recurre muchas veces a la fe para su concepto de Dios (*Proslog*. cap. 2; *Respuesta a Gaunilón* § 1 y 10). En contra de ello está el que este recurso a la fe no es todo ni lo principal en esa prueba, y sobre todo hay que decir que detrás de esta interpretación está el prejuicio barato de que un escolástico sólo puede operar desde su fe en todo cuanto

piensa, o, si se va más lejos, que debe operar desde su fe, porque en estás cosas la ciencia humana está radicalmente excluida. Y parece que se corrobora esto cuando se enfoca el argumento anselmiano desde el *Cur Deus homo*. Pero la realidad ha sido muy otra en la escolástica. De Anselmo nos testifica expresamente Juan de Salisbury que su empeño fue convencer por la razón (*ratione convincere*) lo que enseña la fe (*Vita S. Anselmi*, cap. 5; Migne, PL 199, 1017). Directamente se refiere esto al *Monologium*, pero no vale menos del *Proslogium*. Por lo demás decide la cuestión una mirada al momento histórico y doctrinal en que se inserta el pensamiento de Anselmo y desde el cual adquiere su verdadero sentido.

*Momento histórico-doctrinal*. ¿Qué clase de idea es la que tiene Anselmo en su cabeza? El *quo magis cogitari non potest* se aclara más con el pasaje de la Respuesta a Gaunilón: *Illud vera solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio* (§ 4; también 1 y 8). Éste es, pues, el ser perfectísimo, que no tiene principio, ni fin, ni partes, que es el todo, el todo del ser y del pensar. En él coinciden esencia y existencia, pensar y ser. Podría haber hablado ya Anselmo de una *omnitudo realitatis* y también haber dicho: todo lo racional es real. Lo que tiene ante los ojos con su ser perfectísimo, no es, en efecto, sino el concepto de Dios, de Boecio: *summum omnium bonorum cunctaque bona intra se continens*; es la idea agustiniana de Dios como *bonum omnis boni*, y es la idea platónica del bién, su ανυπόθετον e ικανόν. De la otra gran obra de Anselmo, el *Monologium*, se deduce esto aún más claro. Allí se aducen dos pruebas de la existencia de Dios típicamente platonizantes; desde los grados de perfección y desde la idea del ser sumo. No es, en realidad, una μετάβασις είς άλλο γένος, sino el razonamiento apriorístico de que todo lo imperfecto supone lo perfecto, que, en toda línea de ser, es antes que lo imperfecto. Y como lo imperfecto es una realidad, también lo será lo perfecto; más aún, será la realidad, y lo imperfecto sólo será una débil imagen suya.

*Concepto de verdad*. Se verá esto perfectamente claro si se toma en consideración el concepto anselmiano de verdad. Verdad significa para él la «rectitud» de las esencias, que consiste en que se conformen con su modelo existente en la mente de Dios. Está en el espíritu y es sólo perceptible por el espíritu: *veritas est rectitudo mente sola perceptibilis* (*De verit*., cap. 11) y precisamente cuando el espíritu descubre relaciones necesarias. Si nuestra mente descubre en la idea de Dios una conexión necesaria entre esencia y existencia, tiene que ser la verdad primera, pues sólo es posible que luzca para nosotros una verdad en el plano de la imagen cuando y porque tal existe en el modelo; *quod sit una veritas in omnibus veris*, reza el epígrafe del cap. 13 del *De veritate*. Por ello no sería exacto decir que san Anselmo da un salto indebido del mundo del concepto al mundo de la realidad. Para él pensar y ser no están tan disociados como lo están en la edad moderna. Es para ello demasiado temprano. Anselmo está plenamente imbuido del espíritu agustiniano, y, para el pensamiento platonizante de san Agustín, la auténtica realidad está en lo primitivamente verdadero y en lo primitivamente bueno, en el modelo ejemplar y en la idea, y de esta realidad vive todo ser y todo conocer, en forma que el camino de ascenso hacia Dios queda expedito desde muy diversos puntos de partida. A no ser que se diga, y esto será lo más exacto históricamente, que el supuesto salto de un orden a otro le estaba ahorrado a

san Anselmo por el hecho de moverse en la fusión platonizante del orden ideal con la verdadera y primaria realidad.

*Influjo*. La prueba anselmiana ha influido durante toda la alta escolástica y atraviesa la edad moderna. Santo Tomás de Aquino la rechazará (*S. th*. I, 2, 1 ad 2; *S. c. g*. I, 10; *De ver*. 10, 12); pero otros la admitirán. Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto Magno y Gil de Roma. Como se ve, autores todos ellos en los que la tendencia platónico-agustiniana está más o menos acusada; por donde una vez más se nos revela el carácter histórico-genético de esta prueba y de su autor.

### Principio moral

Menos conocido, pero no menos importante, como revelador del espíritu profundo de la escolástica, es lo que Anselmo dice sobre el principio de la moralidad. A renglón seguido de la definición de la verdad en el *De veritate* (cap. 12), da también una definición de la justicia. Por *iustitia* se entiende el bien moral en su principio. ¿Qué es -se pregunta - lo que se requiere para que una acción sea moralmente buena? Y responde: No sólo la obra externa materialmente recta, sino también la aprobación consciente y libre de lo recto. Pero tampoco esto es todo. Además del qué y del cómo debe añadirse un determinado por qué o para qué (*cur*). Si uno hace lo materialmente recto por vanidad o por el premio extrínseco, no es justo. Debe hacerlo a sabiendas y con libre voluntad únicamente por la rectitud misma. La definición de justicia o rectitud moral, reza así: *Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata*. Anselmo, antes de Kant, pone el principio moral en la legalidad como tal.

## PEDRO ABELARDO

### Subjetivismo medieval

### Personalidad y obra

El programa de san Anselmo de ahondar racionalmente en los contenidos de la fe recibe un impulso esencial y técnico en la obra de *Pedro Abelardo* (1079-1142), uno de los personajes más relevantes del medievo, tanto por su extraña personalidad y movida existencia, como por la originalidad de su pensamiento y de su obra. Para avivar la problemática y profundizar más el estudio de los temas, explota Abelardo y desarrolla aún más por su cuenta el método inaugurado por los canonistas (Bernoldo de Constanza), también usado por Anselmo de Laon, que consistía en enfrentar dialécticamente las opuestas *auctoritates* en torno a un mismo asunto. Es la idea fundamental de su obra *Sic et Non* (Sí y No). Fue de enorme influjo para el desarrollo del método escolástico, particularmente para la técnica de las *disputationes*, que como dijimos constituyen el andamiaje externo de las Sumas. Su principal obra ética lleva el título: *Ethica seu scito te ipsum*. Su escritos lógicos, descubiertos recientemente por Geyer y Grabmann, colocan a Abelardo «en la primera línea de los talentos filosóficos de la edad media» (Grabmann).

Existen 4 lógicas de Abelardo: las *Introductiones parvulorum*, la *Logica ingredientibus*, la *Logica nostrorum petitioni sociorum* (las dos últimas editadas por B. Geyer) y finalmente su principal obra lógica, la *Dialectica*, editada por

primera vez en su totalidad por L. M. De Rijk en 1956. De ella habrá de ocuparse no sólo la lógica en general, sino también especialmente la moderna logística.

### Problema de los universales

*Ocasión*. El significado filosófico de Abelardo está, sobre todo, en su posición frente al tan debatido problema de los universales, tema clásico del tiempo. Boecio, la gran autoridad del medievo, había dejado abierto el problema; había comenzado platónico y acabó aristotélico (cf. supra p. 317). Como sus escritos andaban en manos de todos, era inevitable tropezar con esta espinosa cuestión planteada y no resuelta por él. A ello vino a añadirse la repercusión y actualidad del problema en el terreno teológico. En la doctrina de la Trinidad, por ejemplo, se predica la divinidad de las tres personas; y la doctrina de la redención habla de un pecado original que afecta al hombre como hombre. ¿Cómo habrá que entender el concepto de divinidad y de humanidad en uno y otro caso?

*Teorías tradicionales*. Ya de antiguo las opiniones estaban divididas. Había dos posturas extremas, el realismo y el nominalismo.

*Realismo*. El realismo (también llamado ultra-realismo, por oposición al realismo crítico) era la corriente antigua, tradicional (*antiqui doctores*). Platón había admitido universales con existencia anterior a las cosas, para usar el lenguaje de sus adversarios (*universalia ante rem*). Los realistas medievales no eran propiamente seguidores de la teoría de las ideas de Platón; lo que hacían era poner el universal en las cosas existentes (es otra vez el nuevo concepto de realidad); piensan que lo individual nada nuevo dice sobre la especie, sino que está como contenido y agotado en ella. El alma del hombre particular, por ejemplo, cuando Dios la crea, no es una substancia propia aparte, sino como una particularidad de la «humanidad» siempre existente. El pecado original sería así fácil entenderlo como culpa de cada uno, por estar el individuo contenido en la especie. Así lo quiere entender *Odón de Tournai* (anterior a 1092) y al parecer también *Gerberto de Aurillac* (arzobispo de Reims), luego papa con el nombre de Silvestre II († 1003). El más conocido representante de este realismo fue empero *Guillermo de Champeaux* (1070-1120). La esencia universal de la especie constituye, según él, toda la substancia del individuo, en forma que éste no tiene como propio más que el ser, a lo sumo, modificación de la substancia común. Por el mismo caso, la especie es sólo como un accidente del género, no tiene, pues, ninguna substancialidad propia.

*Nominalismo*. La otra corriente más moderna, que con todo encuentra ya representantes en el siglo IX, v. g. *Heirico de Auxerre*, quien no quiere ver en los universales ninguna entidad genérica real (*res*), sino sólo cosas puramente pensadas (*nuda intellecia*). Lo que existe no puede ser más que individual. En el siglo XI, un grupo de maestros anti-realistas afirman que los universales sólo son palabras, nombres (*voces, nomina*), en manera alguna cosas (*res*). Su principal representante es *Roscelino de Compiégne* (hacia 1050 hasta 1120). Para él los universales son puros sonidos (*flatus vocis*), expresión un tanto fuerte, que acaso sólo pretende contraponer vigorosamente los nombres a las cosas. No puede tampoco admitirse que este temprano nominalismo se haya alimentado del mismo espíritu del nominalismo y del escepticismo posterior del siglo XIV, ni menos del moderno conceptualismo, según el cual nuestros

conceptos no tocan en nada al ser mismo de las cosas, y se quedan en «puros conceptos». Roscelino estuvo más bien influido por la concepción boeciana de la lógica, que al igual que la de Aristóteles, va demasiado prendida a la palabra y sabe harto a gramática y toma ante todo en consideración los *nomina* y sus relaciones; pero suponiendo siempre en el fondo que las voces reflejan adecuadamente contenidos reales a ellas correspondientes. En todo caso la tesis de que todo lo real necesariamente es individual le llevó a Roscelino, en el terreno teológico, al triteísmo; pues la divinidad, común a las tres divinas personas, no podía existir, según aquella concepción, sino multiplicándose en otros tantos individuos y substancias.

*Postura de Abelardo*. *Disputa con G. de Champeaux*. Distinto es su discípulo Abelardo. Más crítico y más subjetivista. Detrás de su lucha contra el realismo y su encarnizada oposición a Guillermo de Champeaux hay más que una mera contienda escolástica. Apunta aquí un leve escepticismo frente a la metafísica. Ante todo juega una mala pasada a su maestro Guillermo de Champeaux. Si la esencia específica, le objeta, contiene de por sí cuanto pertenece al individuo, no habrá entonces propiamente hombres distintos, sino sólo un hombre, el hombre; mas, en rigor, quedarían solas las diez categorías. En ellas se agota toda la amplitud del ser. ¿Cómo surgirán entonces las diferencias y distinciones que evidentemente vemos? Además: ¿no nos veremos forzados a admitir que una y misma esencia es portadora de propiedades opuestas entre sí y contradictorias, substancia, por ejemplo, viva y muerta, buena y mala a la vez? ¿No es esto contra el principio de contradicción? Y si la especie lo es todo en todo, ¿por qué no igualmente el género o los supremos géneros, las diez categorías, o el mismo Dios, como lo había dicho ya el Eriúgena? No hemos avanzado nada. Bajo el peso de estos argumentos se vio obligado Guillermo a mudar de opinión y enseñó ahora que toda cosa singular es efectivamente un algo propio; que la individualidad quedaba fuera de la esencia especifica; y el poderse predicar algo común provenía de que las cosas poseen cierta semejanza y en ese sentido no se distinguen. Abelardo objetaba aún: ¿y cómo podrán ser las cosas singulares semejantes unas a otras si su individualidad es en cada una de ellas una cosa enteramente propia? Primero Guillermo no fue justo con el singular; ahora no lo era con el universal. Las discusiones sobre estos problemas se continuaron con creciente calor, y ahora uno ahora otro de los dos gallos de pelea tenía que ausentarse de París. Abelardo se enredó en el entretanto en una aventura de amor que le acarreó no pocos lances desgraciados. Finalmente quedó dueño del campo. Era el «maestro de la dialéctica».

*Su solución*. La solución de Abelardo al problema genérico es digna de considerarse. Lo que es real debe ser individual. Se da verdadera ciencia de los singulares y sólo de éstos. Los conceptos universales son sólo opiniones. Muchas veces acaece que tenemos idea de una ciudad; vemos luego la ciudad misma y advertimos lo desvaída e inexacta que era aquella representación nuestra anterior. «Tal creo yo que acaece con las formas interiores que no se nos da percibir con los sentidos.» Por eso los conceptos universales no fundan una ciencia real; son más bien representaciones confusas (*imagines confusae*). No se los puede tener por meras palabras, pero tampoco por un verdadero saber que cale el interior de las cosas. Este saber sólo lo posee Dios. El hombre depende de lo de fuera; está prendido a los accidentes y sólo mediante ellos puede rastrear y decir algo de las cosas; pero lo que se predica así no

pasa de contenidos de significación subjetivos (*sermones*). Estos contenidos de significación son subjetivos, porque está siempre en función de nuestra actitud interior y de nuestra atención lo que aprehendemos en las cosas (abstraemos) y hacemos entrar en el concepto universal. Por eso también podría decirse del universal que es una *res ficta*. Los conceptos universales están *in intellectu solo et nudo et puro*. La esencia que se nos da en el concepto universal es una cosa del espíritu humano, de la mente, no una cosa de la realidad (*ad attentionem refertur non ad modum subsistendi*). Creería uno estar oyendo a un filósofo moderno. Salta en seguida a la vista lo revolucionario de estas teorías, cuando se considera que para Platón y para san Agustín la idea general era lo más exacto y el fundamento de todo saber y de toda verdad, y cuando se piensa igualmente que en Aristóteles y en Boecio tampoco se ponía la abstracción en la cuenta de la representación o enfoque subjetivo, sino que traducía justamente las formas internas de los objetos, y además esta forma general constituía el propio objeto de la ciencia. Y no de otro modo juzgará santo Tomás de Aquino, si bien asentará el principio de que lo que conocemos, lo conocemos con arreglo a la peculiar forma de nuestro espíritu; leemos, según él, el texto del ser traducido a nuestro lenguaje, pero el texto queda, sea cual sea el idioma a que se traduzca; no oímos meramente palabras nuestras o construcciones nuestras, sino que leemos el mismo texto objetivo. Otra cosa es en Abelardo. No es la naturaleza, según él, la que nos habla; sino que nosotros somos los que hablamos sobre la naturaleza, y hablamos según el punto de enfoque subjetivo de cada cual. En todo caso lo que hablamos son opiniones nuestras sobre el ser realmente existente. No somos creadores del ser, como los subjetivistas modernos, pero sí sus intérpretes. Abelardo piensa, pues, en realista. Sus expresiones de tono nominalístico no significan lo que significarán en el siglo XIV o después. Hay que tener siempre presente que Abelardo, en tales fórmulas habla como lógico, en cuanto tal (*ars sermocinalis*). Y por ello y en ese sentido es Abelardo aún un hombre medieval, si bien es cierto que al acentuar el elemento subjetivo de estas opiniones, se ha adelantado considerablemente a su tiempo. Pero en lo fundamental el «dialéctico» permanece fiel al espíritu cristiano del tiempo. No racionaliza la fe: *Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles ut secludar a Christo*, escribe en su *fidei confessio* a Eloísa (Epist. 17; Migne, PL 178, 375).

**Ética**

*Su doctrina*. No es menos original Abelardo en sus concepciones éticas. Lo que ya en la patrística se admitía sin discusión, que la cualidad moral de una acción radica en el conocimiento y voluntad, intención y libertad, se había perdido o desdibujado en los tiempos anteriores a Abelardo. En el período de convulsiones políticas que comprende la irrupción de los pueblos del norte, la formación del pueblo alemán y la invasión anglosajona, estuvo en uso un derecho de reciedumbre primitiva; este derecho y sus usos jurídicos imprimieron también en parte su sello a la moral. En los *libri poenitentiales*, que equivalían a un catecismo moral, el valor de una conducta se medía simplemente por su realidad efectiva visible. Lo jurídico más que lo ético era lo decisivo. El axioma de que «la obra (externa) mata al hombre», fue un gran principio jurídico procedente de los pueblos germánicos. Bien es verdad que el Antiguo Testamento daba alas para concebir así este talión. La Iglesia en los

sínodos de París (829), de Worms (868) y Tribur (895) se había pronunciado contra estas prácticas jurídicas, pero el antiguo uso seguía aún encastillado en las cabezas. Abelardo se pone decididamente frente a esta corriente y vuelve a hacer de la intención interior el eje de la moralidad. Distingue claramente entre voluntad (*intento, consensus*) y obra externa (*opus*). «El juez que cree en justicia deber matar a un hombre, el cazador que dispara una flecha en el bosque contra un animal y casualmente mata a un hombre, el que duerme con una mujer ajena pensando que es la suya, el que se casa con su hermana sin conocerla como tal, la madre que en el sueño ahoga a su niño; todos éstos no han cometido pecado.» Los ejemplos aducidos están todos tomados de los libros penitenciales y por ellos se ve claro cuál es el intento de Abelardo. Cierto que en su manera impulsiva dispara más allá del blanco. Si todo está en la intención y en el consentimiento, cuando de lo bueno o malo moral se trata, la acción pecaminosa misma, prosigue él, carece de substancia de pecado (*nullam esse substantiam peccati*). Con ello desfigura, de modo interesante, pero peligroso, un dicho de Agustín, que tiene ciertamente otro sentido: el mal no es una substancia., sino una *privatio* (*Conf*. VII, 16, 22); el paso inmediato es decir: con sólo que sea la intención buena, la obra es buena. «No llamamos buena a una acción porque ella de por sí contenga algo bueno, sino porque ha procedido de una intención buena.»

*Sus límites*. Esto es, al menos, inexacto. Es claro que la bondad moral presupone como requisito necesario una intención buena; que sólo eso lo sea ya todo, no puede concedérsele a Abelardo. ¿Podría según ello bastar una conducta moral que a lo largo de toda una vida se preocupa sólo de la intención interior y no se aplica a realizar una obra vital correspondiente? La intención de por sí no tiene en general un valor absoluto, sino que es normalmente un camino hacia la acción y hay que entenderla desde ese mismo obrar. Tenemos una intención porque debe hacerse una determinada obra; éste es el orden real y natural que tiene que tener en cuenta toda moral. Sin la obra la intención resultaría vacía. Ella sola, en sí tomada, no es capaz de producir ninguna obra buena. Si en muchos casos nos contentamos con la buena voluntad y la hacemos equivaler a la buena obra, no es ello ciertamente en razón de que nada importe la obra misma, sino porque por alguna especial razón tal obra no ha podido llevarse a cabo. Sólo en ese caso excepcional equivale la voluntad a la obra. Y justamente en ese carácter de excepcionalidad se reconoce que no es indiferente a la moral la obra misma. ¿Y no corre una moral que sólo cuida de la intención interior el peligro de perderse en subjetivismo e individualismo? Abelardo advirtió este peligro y trató de evitarlo. «No es la intención buena por aparecer buena, sino si realmente es aquello por lo que se la tiene.» Con ello queda frenado el subjetivismo. Hay normas objetivas, a las que tenemos que conformarnos. Lo mismo que en lo epistemológico, también reconoce Abelardo en lo ético un orden metafísico que nos esforzamos por aceptar. Comprende atinadamente el influjo de lo subjetivo en estos conatos, pero no cae en un puro subjetivismo. Por ello es consecuente y significativo el hecho de que se retractara al fin de su primera opinión de que los judíos no pecaron al crucificar al Señor o al lapidar a san Esteban. El subjetivismo medieval no es aún perspectivismo o relativismo moderno, para el que no se da ninguna verdad absoluta, y para el que lo que se dice verdadero no es sino creación del hombre, ya del pueblo, ya del individuo.

Por lo demás, no obstante su nueva valoración de la subjetividad, permanece Abelardo en la línea tradicional, como todos los escolásticos. El breve esbozo de la ética que hay en su *Diálogo entre un judío, un filósofo y un cristiano* (Migne, PL 178, 1644ss), sigue el esquema usual: *Summum bonum y beatitudo*, virtud en general, y virtudes en particular, tomando como pauta las cuatro virtudes cardinales, que luego, a su vez, se subdividen. Así se procede también, casi al mismo tiempo que Abelardo, en el *Moralium dogma philosophorum* (Migne, PL 171, 1007), en Hugo de San Víctor, *De fructibus carnis el spiritus* (Migne, PL 176, 1002) y en el *Florilegium morale oxoniense*. Sobre el origen de este esquema, ver supra, p. 328s.

### Influjo

Abelardo tuvo entusiastas discípulos y su influjo en el desarrollo de la escolástica es grande. Los futuros papas Alejandro III y Celestino II se habían sentado a sus pies. Igualmente Juan de Salisbury y Pedro Lombardo. También depende de él Graciano. Sobre todo fue su método del *sic el non* el que hizo escuela. Ha pasado simplemente al método escolástico. No sólo influyó Abelardo fuertemente en la literatura teológica sentencista; es sobre todo extraordinario su influjo en los comentarios, aún inéditos, del siglo XII a la lógica aristotélico-boeciana.

## ESCUELA DE CHARTRES

### Humanismo medieval

### Carácter de la escuela

Llevó a cabo la fundación de esta escuela *Fulberto de Chartres* hacia el final del siglo X. Su período de esplendor coincide con el siglo XII, por los años de la construcción de la gran catedral de Chartres. Tocamos con esta escuela los umbrales de la alta escolástica; percibimos ya el rumor de cercanía de nuevas ideas. En atención al estudio amplio y penetrativo que se llevó a cabo en este círculo en torno a la antigua literatura, se ha hablado de un humanismo en la escuela de Chartres. Fue en esta escuela donde se acogió por primera vez la «nueva lógica» (*logica nova*), es decir, los escritos del *Organon* aristotélico hasta entonces desconocidos (los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos sofísticos*). Este hecho será de enorme importancia para el desarrollo de la ciencia en la escolástica. También se descubren aquí los primeros rastros de un conocimiento de los escritos físicos de Aristóteles. Igualmente son explotados los escritos de ciencias naturales y de medicina de Hipócrates y Galeno. A ello se juntan las obras cientifico-naturales y de medicina de árabes y judíos (en la traducción de Hermán de Carintia y de Constantino africano, monje benedictino de Monte Casino a mediados del siglo XI). La escuela de Chartres tiene una orientación característica hacia las ciencias naturales. La posición filosófica de fondo es platónica. Se explota y se asimila universalmente el *Timeo* (en la traducción de Calcidio), lo mismo que a Boecio, quien por su parte había también trabajado detenidamente sobre esta obra platónica.

**Los hombres de Chartres**

En su momento de esplendor destaca sobre todos *Bernardo de Chartres* (1114-1124). Juan de Salisbury le llama «el primero entre los platónicos de nuestro siglo». No están, según él, las ideas mismas en las cosas, sino sólo las imágenes de las ideas, las *formae nativae*, que configuran la materia y, a su vez, son configuradas por la materia. Las ideas no son eternas, como Dios, ni tampoco coeternas, como lo son las personas divinas. No llega a tanto la semejanza divina (*parilitas*) de las ideas (Juan de Salisbury, *Metalogicon* IV, 35; Migne, PL 199, 938). Es una reflexión interesante que toma nota del hecho de que las ideas en la mente de Dios, en cuanto idénticas con su esencia, deberían ser eternas, pero en cuanto algo pensado, insertas por tanto en un proceso, no pueden ser enteramente intemporales. El problema surge en el momento en que las ideas platónicas fueron transportadas a la mente de Dios. Pasa al medievo a través de Pseudo-Dionisio y de Escoto Eriúgena. También el Cusano hará una distinción parecida (*De ven. sap*. 3). Bernardo estima también a Aristóteles y se afana por conciliar a los dos grandes filósofos. Introduce la lectura de los clásicos en la edad media e inaugura con ello el humanismo de la escuela de Chartres. Su hermano menor, *Teodorico (Thierry) de Chartres*, dirige la escuela desde 1140. En su obra exegética sobre el Génesis (*De sex dierum operibus*) intenta una síntesis entre Platón y Calcidio por una parte y la Biblia, por otra. Su *Heptateuchon*, tratado manual sobre las siete artes liberales, contiene extractos de más de 40 obras diferentes y ofrece con ello un precioso arsenal para conocer la vida literaria de la primera mitad del siglo XII. Estos dos escritos, igual que su comentario al *Boethius*, *De Trinitate*, sólo se han conservado en parte, y sólo una parte de lo conservado ha sido editada. En el *Heptaxeuchon* se delata un conocimiento de la *Logica nova*: *Primeros Analíticos, Tópicos* y *Elencos sofísticos* de Aristóteles. Probablemente procede de Thierry también un comentario al *Boethius*, *De Trinitate* que comienza con las palabras *Librum hunc* (edit. por W. Jansen juntamente con el Comentario de Clarembaldo de Arrás). También Thierry avanza por las vías de la filosofía platónica. Los elementos de su metafísica son el uno y el número. El uno es lo eterno y lo inmutable; es idéntico con Dios. El número es lo variable; porque sólo se cuenta el cambio, y por ello con el número se nos da el ser creado. Lo mismo que todos los números proceden del uno, así el mundo de Dios. Pero si es verdad que todas las formas de todas las cosas están en la mente de Dios, y la divinidad constituye así la forma de las cosas particulares (*divinitas singulis rebus forma essendi est*), queda con todo a salvo la distinción entre las cosas creadas y el Creador, porque Dios no puede materializarse (*divinitas immateriari non potest*). Thierry entiende evidentemente sus afirmaciones en el sentido del ejemplarismo agustiniano. Sus palabras nos sugieren también conceptos areopagíticos y especulaciones pitagóricas del último Platón sobre la idea y el número, y nos hacen pensar en el posterior cardenal de Cusa. La escuela de Chartres significa igualmente un importante eslabón en la gran línea histórica idealista que va de Platón a Hegel. Otras figuras importantes de este círculo son: *Clarembaldo de Arrás*, discípulo de Thierry y de *Hugo de San Víctor* († p. 1170). De él procede un *Comentario al Boethius, De Trinitate* (edit. por primera vez por W. Jansen en 1926) y otro *Comentario al Boethius, De hebdomadibus* (edit. por primera vez por N. Haring en 1955); *Gilberto de Poitiers* (*Pictaviensis*, también *Porretanus*, † 1154), que

compuso el Comentario de mayor influjo histórico a los *Opuscula Sacra* I-III y V de Boecio, y al que se atribuye también un tratado sobre las seis últimas categorías de Aristóteles (*Liber sex principiorum*), base de la enseñanza de la lógica en la universidad de París durante el siglo XIII; *Guillermo de Conques* († 1145), que escribió un comentario al *Timeo* platónico, glosas al *De consolatione* de Boecio y tres exposiciones de la filosofía (*Philosophia mundi*) y al que pertenece quizás el *Moralium dogma philosophorum*, que está en Migne atribuido a Hildeberto de Lavardin, con el título: *Moralis philosophiae de honesto et utili* (Migue, PL 171); y *Juan de Salisbury* († 1180), que en su *Metalogicus* nos da preciosos informes sobre la lógica del tiempo y sobre las diversas tendencias en la disputa en torno a los universales, y con su *Policraticus* influyó notablemente en las teorías políticas de la edad media, sobre todo en lo que toca a la actitud del pueblo frente al gobernante tiránico, cuya eliminación violenta cree justa. Afín a la escuela de Chartres es el obispo *Otón de Frisinga* († 1158), que fue el primero en llevar el conocimiento de toda la lógica aristotélica a Alemania. En una dirección panteística se desenvolvieron en la segunda mitad del siglo XII las tendencias de la escuela de Chartres en sus representantes *Amalrico de Béne* y *David de Dinant*. El primero concibió a Dios como forma, el segundo como materia prima de todas las cosas.

## LA MÍSTICA

No sería completo el cuadro de la primitiva escolástica si no dedicáramos una mención a la mística. No hay que pensar, en efecto, que la escolástica no conoció más lenguaje que el de la *pura ratio* y que estuvo cerrada al calor del sentimiento; como por otro lado tampoco hay que pensar que la mística se mantuvo en su impulso religioso totalmente fuera del marco de las teorías escolásticas, si bien algunas veces, como en Joaquín de Fiore, llegó hasta los bordes de lo posible; no por mala voluntad, sino por un exagerado idealismo; pues en la vida lo mejor es tantas veces enemigo de lo bueno.

### Bernardo de Claraval

En primer lugar llama nuestra atención *san Bernardo de Claraval* (*Clairvaux*, 1091-1153). Imprime su sello al siglo XII tanto como Abelardo. Bernardo se revuelve contra «la gárrula charlatanería de los filósofos», pero no por despreciar el saber, sino por querer fundarlo sobre mejores bases. El comienzo de todo conocimiento de la verdad no está en el intelecto, sino en la humildad. En la humildad se reducen a silencio todos los intereses del yo y sólo en ella se abre el hombre para recibir el mundo de la verdad. Fe y entrega sumisa son más importantes que toda dialéctica. La verdadera filosofía está, para san Bernardo, en el amor a Cristo crucificado. En Él se siente unido del modo más íntimo con la sabiduría de Dios. Por esta vía distingue Bernardo tres estadios en el conocimiento de la verdad: la *consideratio*, en la que el hombre recoge y busca; la *contemplatio*, en la que abarca la verdad en una confiada entrega y contemplación; y el *extasis*, en el que salimos de nosotros y nos perdemos en una unión mística con Dios, como una gota de agua echada en el vino. San Bernardo es, como san Agustín, un genio religioso que puede iluminar posibilidades humanas, con muchas perspectivas para el filósofo, no

descubiertas por otras vías. Así sabe Bernardo con sabiduría de santo, del lazo necesario que une humildad, verdad, hombre y Dios: «No estoy unido con Dios, y por eso estoy dividido dentro de mí mismo. Pero con Él no me puedo unir sino por la caridad, no me puedo someter a Él sino por la humildad, ni puedo ser de veras humilde sino por la verdad» (*Medit. de cognit. hum. condit*. cap. 9). Es especialmente interesante lo que siente Bernardo de la quiebra de la naturaleza humana (*Serm. in Cant. Cant*. 80, 1-5). El hombre está hecho a la imagen de Dios, no es él mismo la imagen. Sólo el Verbo es la imagen eterna de la justicia, de la sabiduría, de la verdad, porque sólo el Hijo es Dios de Dios y luz de luz. Pero el hombre tiene la posibilidad de alzarse al acontecimiento de aquello eterno. Si no lo hace, su alma está como encorvada (*anima curva*); si se alza a ello, se torna recta. En esta capacidad para lo divino estriba su grandeza (*celsitudo*). Y aun cuando el alma no explote de hecho su posibilidad, permanece, no obstante, su apertura para lo de arriba (*superna*), y esto es ya grandeza. Abatido y todo, no es un simple «leño encorvado» (Kant), sino *magna creatura*. Así también Agustín, que conoció la región de lo desemejante (*regio dissimilitudinis*; *Confess*. VII, 10, 16; Enarr. in Ps. 42, 6; 94, 2; *De vera relig*. 55, 113; cf. Plotino, *Enn*. I, 8, 13, 16, Bréhier), pero conoció también lo divino en el hombre.

**Los victorinos**

Nada nos muestra mejor lo erróneo que sería creer que la mística tiene una concepción del mundo al margen y en oposición a la de la escolástica, que este grupo de canónigos regulares de san Agustín de la abadía de San Víctor en las afueras de París. *Hugo de San Víctor* († 1141), conde alemán de Blankenburg, propugna la utilización de todas las ciencias del siglo, y mientras los antidialécticos proclaman: «Es sin provecho el estudio de la filosofía», amonesta él: «Apréndelo todo; pronto verás que nada te estorba.» Al paso que la mística de san Bernardo sigue la senda de san Pablo y san Juan, alienta aquí de nuevo el modo de ver neoplatónico. Hugo escribió un bello comentario a la *Hierarchia caelestis* del Pseudo-Dionisio, en el que se hermanan la especulación religiosa y el hondo sentimiento místico. Pero igual que en Bernardo, son también en él ideas centrales el amor y la humildad. Constituyen el marco de la tabla de valores del medievo, que ofrece en su árbol de las virtudes (*arbor virtutum*, análogo al *arbor porphyriana*; *De fructibus carnis et spiritus*, Migne, PL 176, 997). Las cuatro virtudes cardinales platónicas del esquema (ético) del hombre por mucho tiempo, aun en el medievo, constituyen todavía las cuatro ramas inferiores de este árbol, que tienen encima de sí las ramas superiores de la fe y la esperanza. Corona de todas es la caridad. Mientras todas las otras ramas dan cada una siete frutos, esta última da diez. La raíz del árbol es la humildad. Las sucintas definiciones (*definitiunculae*) que da Hugo de estos 52 tipos de valor están a veces algo forzadas -cada rama tiene que llevar siete frutos, y paralelamente todo de un modo parecido en el *arbor vitiorum* - pero en lo fundamental son geniales. Estas y otras tablas de valores del medievo pueden bien ser aprovechadas en los modernos análisis fenomenológicos del valor. El influjo de Hugo en la filosofía y teología subsiguientes es considerable. Las principales proposiciones de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII están tomadas de los escritos de Hugo de San Víctor. *Ricardo de San Víctor* († 1173) se mueve en la misma línea.

Especialmente cara para Ricardo es su teoría de la *scintilla animae*, que desempeñará un gran papel en la mística posterior. Pero también en Hugo toda la vida del bien que culmina en la *caritas*, se cobija en el lema: *scintillet et exardescat* (Migne, PL 176, 1005 B).

**Joaquín de Fiore** (ca. 1132-1202)

El fervoroso fundador del convento de San Juan de Fiore (Calabria), cuna de los floriacenses, es un buen ejemplo de cómo un desbordado idealismo puede dañar más que aprovechar. Joaquín tenía una visión de la historia dominada por la idea de progreso, según la cual los tiempos marchan hacia un nuevo paraíso. Todo son etapas históricas de avance. Correspondiente a las tres divinas personas, hay un reino precristiano del Padre en el Antiguo Testamento; es el tiempo de la servidumbre de la ley y de la letra; tiempo de los casados y de los laicos. Después el reino cristiano del Hijo en el Nuevo Testamento, medio entre el espíritu y la carne; tiempo de los clérigos. Finalmente la plenitud de los tiempos, preparada por san Benito, que llega a su auge en 1260; período de la libertad y del espíritu; tiempo de los monjes, el «evangelio eterno», según Apoc 14, 6. En él casi todo el mundo se habrá convertido a Dios y la Iglesia habrá alcanzado la perfección de una Iglesia espiritual, dejadas atrás las formas imperfectas de una Iglesia jurídica. El pensamiento de Joaquín implica de hecho que la Iglesia, como institución, ha de cesar. Y llevadas las cosas hasta el final, habrán de cesar también todas las demás instituciones en las que el querer del hombre no alcanza la meta ideal pretendida; tales instituciones son el Estado, el derecho, la ciencia, la sociedad. La realidad está en contra de Joaquín de Fiore. Las deficiencias de la vida han de superarse con algo distinto de un idealismo utópico. Inevitablemente prenderán acá y allá estas ideas exaltadas, porque el hombre necesita del estímulo de la utopía. El abuso y la extralimitación acechan a cada paso. Es muy fácil alzarse con estas armas contra el gran inquisidor, aun sin ser un exaltado, y aun persiguiendo intenciones más realistas. El honrado abad de San Juan de Fiare, que al final de su vida sometió su obra al juicio de la Iglesia, no se quedó ahí. Fue un auténtico loco.

## Alta escolástica

## INTRODUCCIÓN

### Los nuevos impulsos

El movimiento espiritual que caracteriza el siglo XII se ve impulsado aún más por tres nuevos factores que vienen a confluir simultáneamente en este ambiente espiritual de la edad media y que actúan como nuevos resortes. Son la recepción de Áristóteles, el auge de las universidades, y la actividad científica de las nuevas órdenes religiosas. Con esto se llega al punto de esplendor del pensamiento medieval que solemos designar con el nombre de alta escolástica.

### A. RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES

La entrada de Aristóteles en el marco occidental escolástico comienza en el siglo XII y se completa en el siglo XIII. Se lleva a cabo por dos vías, una indirecta, a través de la filosofía árabe y judía, y otra directa por traducciones del griego.

**Recepción indirecta por la filosofía árabe y judía**

Lo que la filosofía árabe y judía influyó en la edad media escolástica no es en efecto un fondo doctrinal específico del islam o del judaísmo, sino un aristotelismo generalmente tamizado por comentarios neoplatónicos.

*Filosofía árabe*. Aristóteles llegó a los árabes a través de los sirios. Entre los siglos V y X ciertos eruditos cristianos (escuela nestoriana de Edesa, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro, y la escuela monofisita de Resaina y Calcis) habían traducido al sirio algunas obras aristotélicas, particularmente el *Organon*, junto con la *Introducción* (*Isagoge*) de Porfirio, y los escritos del Pseudo-Dionisio, acompañándolas en ocasiones con comentarios propios. Al conquistar los árabes Persia y Siria, se apropiaron también esta filosofía. Los Abasidas invitaron a los letrados sirios a la corte de Bagdad y les encargaron traducir las obras de los griegos al árabe, parte del sirio, parte directamente del griego. El califa El-Mamoun erigió en Bagdad en 832 una auténtica escuela de traductores. A más de las obras aristotélicas llegó a los árabes por esta vía otra serie de escritos sirios; conocieron así a Teofrasto, Galeno, Hipócrates, Euclides, Arquímedes, y sobre todo diversos comentarios a Aristóteles, entre ellos los de Alejandro de Afrodisia, de Porfirio, de Temistio y de Ammonio peripatético, Como se ve, fuera de Alejandro, son neoplatónicos los que interpretan y sirven a los árabes la obra aristotélica. Y efectivamente la filosofía árabe se convirtió en un canal por el cual irrumpió el renovado neoplatonismo en la edad media, después que lo había ya recibido en herencia, por otro lado, de la patrística. Las doctrinas que principalmente hacen su entrada por los árabes son las relativas a las inteligencias separadas y a la emanación, la idea de los estratos escalonados del ser, la unicidad del entendimiento para todos los hombres, la eternidad de la materia y el concepto de unión mística. La interpretación neoplatónica de Aristóteles se vio ahora particularmente reforzada por dos obras que los medievales conocieron igualmente a través de los árabes y que se atribuyeron falsamente a Aristóteles, la llamada *Teología de Aristóteles*, que en realidad no es sino un resumen de las *Ennéadas* IV y VI de Plotino, y el *Liber de Causis*, que es a su vez un compendio de la *Elementatio theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) de Proclo, como lo advirtió ya santo Tomás, Se trata de unas 32 *Propositiones* de la *Elementatio* de Proclo, a cada una de las cuales sigue una glosa. Se atribuye el escrito a Alfarabi. La traducción al latín está hecha por Gerardo de Cremona († 1187). Tomás leyó la *Elementatio* misma en la versión que hizo para él Guillermo de Moerbeke en 1268. Ha sido editada por primera vez en 1951 por C. Vansteenkiste en «Tijdschrift voor Philosophie», tomo XIII, p. 263-302; 491-531.

Esta amalgama de ideas aristotélicas y neoplatónicas cruza todo el pensamiento filosófico árabe. Para *Alfarabi* († 950), por ejemplo, emana el ser en diversas gradaciones escalonadas del único ser divino. Entre los primeros estadios de este proceso se encuentran las substancias espirituales o inteligencias, que mueven como almas las esferas, y una de las cuales es el *intellectus agens* aristotélico. Pareψidamente piensa el tan citado por los

escolásticos *Avicena* (Ibn Sina, † 1037). El mundo es, según él, un efecto eterno de un Dios eterno, efecto que se explica recurriendo también al concepto de emanación. De Dios procede la primera y más alta de todas las inteligencias. De ella emanan una tras otra con encadenada subordinación las inteligencias inferiores motoras de las esferas, las cuales mediante su providencia (pensar y querer), rigen el mundo hasta en sus mínimos detalles, mientras que Dios mismo no se ocupa propiamente de lo singular, sino que sólo conoce lo universal. Hay una materia eterna que es el principio de la individuación. Algo más aristotélico parece *Averroes* (Ibn Roschd, † 1198), cordobés; las inteligencias deben su ser, según él, a un acto creador, sin proceso emanativo. También el mundo procede de Dios, pero es eterno. Las inteligencias mueven igualmente las esferas y la última es, como en los anteriores, el *intellectus agens*, al par que como fuerza cósmica mueve la esfera lunar. Y este entendimiento agente es uno para todos los hombres, de modo que el individuo no posee un alma propia substancial ni una inmortalidad personal. Solamente es inmortal el alma única de la humanidad. La materia es asimismo eterna y contiene en sí un sinnúmero de disposiciones y formas. Su actuación (*extractio*) constituye el propio acontecer en el proceso del mundo y de la naturaleza.

Estas tesis, sobre todo la del monopsiquismo, suscitaron en la escolástica serias y prolijas polémicas. Santo Tomás escribió con este motivo su *De unitate intellectus contra Averroistas*. Averroes ocupó un puesto de prestigio sin igual y fue llamado el «Commentator» (de Aristóteles) por antonomasia. Existían tres redacciones distintas de sus *Comentarios*, los grandes, los pequeños y las paráfrasis. Es interesante su polémica con *Algazel* (Ghazali, † 1111), que presenta ciertos rasgos similares a la contienda paralela dentro de la escolástica cristiana entre la filosofía y la religión. Por respeto al contenido religioso del islam atacó Algazel la intrusiva intervención de la filosofía; tal fue el signo de su *Destructio philosophorum*. Averroes sale por los fueros de la *ratio* en su escrito de réplica *Destructio destructionis*. Su idea fundamental allí desenvuelta es que la filosofía no viene a desplazar a la religión; ambas buscan la verdad, aunque cada una por su camino. No es aún la teoría de la doble verdad defendida por los posteriores averroístas; pues en el sentir de Averroes, difieren sólo las palabras, no la cosa, mientras para los averroístas religión y filosofía tienen como objeto fines entre sí irreductibles e inconciliables.

*Filosofía judía*. Influye en la escolástica y está a su vez influida esencialmente por la filosofía árabe, y, por tanto, es también el Aristóteles mirado con ojos neoplatónicos quien ocupa aquí el primer plano. *Avencebrol* (*Avicebrón, Salomón Ibn Gebirol*, † 1070), representa un panteísmo emanantista. En su obra principal, *Fons vitae*, describe a Dios como fuente de la vida, de la que todo el ser fluye, también, naturalmente, en estratos escalonados. Inmediatamente de Dios procede el alma del mundo. Está compuesta de materia y forma, dos principios que caracterizan el ser en todos sus grados. Se funden en una substancia unitaria, pero son dos principios reales y distintos. A partir del alma del mundo, el proceso de emanación se bifurca en dos direcciones, mundo espiritual y mundo corporal; en ambos constituyen materia y forma los dos principios de los seres; en las substancias particulares hay además una pluralidad de formas. Dos tesis con las que Avencebrol suscitará acaloradas polémicas en el seno de la escolástica y que darán que hacer a santo Tomás de Aquino. Buen conocedor de Aristóteles es

*Moisés Maimónides* († 1204), cordobés, a quien estima mucho santo Tomás y del que seguirá muchos puntos en su doctrina sobre la creación y sobre las pruebas de la existencia de Dios. En las pruebas de la existencia de Dios depende Maimónides de Alfarabi y de Avicena, pero más particularmente del mismo Aristóteles. Combate, no obstante, contra él, la eternidad del mundo y se pronuncia por una creación de la nada. Su obra principal es la *Guía de indecisos*. A modo de introducción la encabezan 25 proposiciones «que nos son necesarias para demostrar que Dios existe y que Dios no es cuerpo ni una fuerza sensible y que es único». Se nos da en ellas también una excelente exposición de las ideas fundamentales de la física y metafísica aristotélicas, tal como las entendió la edad media. Lo mismo que Averroes, los filósofos judíos tuvieron por patria a España.

*Toledo*. España fue también la plataforma espiritual desde la cual fue expedida al medievo escolástico la filosofía árabe y judía. En Toledo funcionaba una expresa y formal escuela de traductores. Allí fueron traducidas al latín, a mediados del siglo XII, las obras de Alfarabi, Avicena, Algazel y Avencebrol, por obra de *Domingo Gundisalvi* (*Dominicus Gundissalinus*), *Juan Hispanus* y *Gerardo de Cremona*. Al comenzar el siglo XIII se añadieron los comentarios de Averroes, en la traducción de *Miguel Escoto* y de *Hermán el alemán*. Hacia el año 1250 era conocida la mayoría de estas obras y en todas partes se notó la eficacia de su estímulo para el avance científico.

## Traducción directa del griego

El avance llegó a su punto cumbre cuando se acometió la traducción directa del griego de todo Aristóteles. Hasta mediados del siglo XII habían conocido los escolásticos sólo indirectamente a Aristóteles a través de la *Isagoge* de Porfirio, traducida y comentada por Boecio (comentó también la traducción de la *Isagoge* de Porfirio hecha por Mario Victorino) y los Tratados originales de Boecio (*De divisione, De dif ferentüs topicis, Introductio ad syllogismos categoricos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico*), más su Comentario a las *Categorías* y los dos al *Peri hermeneias*, los dos únicos escritos aristotélicos, estos últimos, que fueron hasta ahora asequibles en traducciones boecianas. Esto fue la *Logica vetus*, y esto era todo, de modo que hizo creer que el Estagirita era exclusivamente un autor de Lógica. Otra vía indirecta había sido también la filosofía árabe y judía, indirecta, sobre todo, porque el pensamiento aristotélico se ofrecía aquí quebrado como en un prisma polifacético: del griego al sirio; del sirio al árabe; del árabe -probablemente a través del castellano antiguo- al latín; y se comprende lo difícil que era con tantos rodeos no traicionar la genuina mente del Estagirita, tanto más que los comentarios neoplatónicos implicaban ya una muy determinada interpretación de Aristóteles. Por ello significó un avance gigantesco el traducir directamente a Aristóteles del griego, primero los escritos lógicos que hasta ahora faltaban: *Primeros* y *Segundos Analíticos, Tópicos* y *Elencos sofísticos*, lo que se llama *Logica nova*, pero muy pronto, no sólo sus escritos lógicos, sino todas sus obras. Esta empresa comienza ya a mediados del siglo XII. De este tiempo sólo un nombre nos es conocido, el de *Enrique Aristipo de Catania* († 1162), que tradujo el libro IV de los *Meteorológicos* y el *De generatione et corruptione*, pero sabemos que ya antes del 1200 eran conocidos entre otros escritos, traducidos del griego, la *Física*, el *De anima* y la *Metafísica* desde el A hasta el Γ, 4

(*Metaphysica vetus*). Hasta bien entrado el siglo XIII no se lleva a término la obra en su totalidad. Tenemos en esta época los grandes traductores *Bartolomé de Mesina, Roberto Grosseteste* y *Guillermo de Moerbeke*. Este último trabajó especialmente para santo Tomás de Aquino y, aparte otras obras, tradujo toda la Metafísica, citada por los escolásticos como «translatio nova» (para distinguirla de la «Metaphysica nova», que es una traducción del árabe). También en la Ética hubo una «Ethica vetus» y una «Ethica nova»; la primera comprendía los libros 2 y 3, y la segunda el libro 1 de la *Ética a Nicómaco*. A ello se añadieron ahora las traducciones de los comentarios aristotélicos de Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio, Eustracio, Aspasio, Ammonio, Miguel y Juan Filópono. La investigación histórica de la infiltración aristotélica en el medievo está, con todo, aún en curso con muchos puntos todavía por aclarar. Para más detalles es obligado remitir a los estudios clásicos (que dan la pauta en la materia) de los medievalistas M. Grabmann, A. Pelzer, F. Pelster, A. Mansion, G. Lacombe y otros. Un conspectus de esto por A. Pelzer en M. De Wulf, *Histoire de la phil. méd*. I, 64ss; II, 25ss. La obra clásica para el Aristóteles de la edad media es el *Aristoteles latinus* (ver supra, p. 275). El tomo I, de 1370 páginas (Pars I 1939, II 1954) describe los códices aristotélicos de la edad media; los otros tomos dan las ediciones de traducciones latinas.

**El aristotelismo escolástico**

Queda aún mucho campo para explorar en la genética histórica de las ideas filosóficas de la edad media. Este estudio habrá de mostrar, sobre todo, hasta qué punto la recepción de Aristóteles por la escolástica se reduce muchas veces a hablar el lenguaje de Aristóteles, cuando en el fondo hay algo más que puro Aristóteles. El hecho de que san Alberto Magno, no obstante su aristotelismo, pueda aún pensar en neoplatónico, y que santo Tomás en su doctrina sobre el hombre, sobre la felicidad y sobre el conocer, para fijarnos sólo en esto, a pesar de su terminología aristotélica, coincida en más o menos grado con san Agustin, nos debe hacer pensar. Un conocedor tan profundo del platonismo y del aristotelismo como A. E. Taylor es de opinión que, en los puntos decisivos de la concepción del mundo medieval, el platonismo nunca fue desplazado, y llega en ocasiones hasta a caracterizar el aristotelismo escolástico como una construcción meramente extrínseca (*Platonism and its influence*, 1927, p. 28). Acaso sea esto algo exagerado. E. Hoffmann, en su estudio sobre el platonismo y la edad media ha sostenido justamente la opinión contraria. El platonismo genuino no aportó, según Hoffmann, ningún factor sistemático al edificio de la filosofia eclesiástica. En todo caso, quien trate en el futuro de precisar las relaciones existentes entre la antigua tradición platónico-agustiniana y el nuevo aristotelismo de la alta escolástica habrá de tener presente que el libro de W. Jaeger sobre Aristóteles ha creado una nueva situación también en lo que respecta al Aristóteles medieval.

Antes de Jaeger, la investigación histórica, cuando topaba con el nombre o las opiniones de Aristóteles, en los textos escolásticos medievales, partía del supuesto preconcebido de una fundamental oposición entre los dos grandes filósofos griegos. Era la idea de Aristóteles acuñada en el siglo XIX: Aristóteles el «realista», frente a Platón el «idealista». Las contiendas entre las dos grandes corrientes de escuela medievales parecían confirmarlo. Pero desde

que Jaeger nos ha hecho ver que «Aristóteles tiene conciencia de ser el primer griego que ha mirado el mundo real con ojos platónicos», aquel supuesto se ha tornado problemático. Pensemos también que lo fue ya para Boecio, la gran autoridad del medievo y que él, a quien podemos llamar el primer escolástico, captó ya la fundamental consonancia entre Platón y Aristóteles; y añadamos finalmente que también los árabes transmitieron un Aristóteles mirado con ojos neoplatónicos, lo mismo que la mayor parte de los comentarios aristotélicos, y sacaremos en conclusión que hay más de un fundamento para sospechar que la interpretación del aristotelismo escolástico en su relación con el pensamiento platónico, tendrá que seguir más una línea de concordancia que de discordancia. No ha sido éste el menor motivo por el que a lo largo de este libro, con vistas a una atenuación del contraste Aristóteles-Platón, tantas veces repetido con meras palabras y desde posiciones rivales dentro de la escuela, y, con el intento de ahondar e impulsar una objetiva discusión sobre la realidad misma, se ha hecho resaltar más de lo acostumbrado el lado platónico en la exposición de la filosofía aristotélica.

### Prohibición de Aristóteles

En la marcha de la evolución histórica se da el fenómeno corriente de que el espíritu tradicional no ve al principio en lo nuevo más que lo diferente. La aclimatación de lo nuevo no se realiza sin dificultades y contradicciones. Tal ocurrió entonces con Aristóteles. Ya en 1210 un concilio provincial de París prohibía leer los escritos de Aristóteles sobre filosofía natural lo mismo que los comentarios sobre ellos. La ordenación de estudios parisienses promulgada por el legado pontificio cardenal Roberto de Courson en 1215, por encargo de Inocencio III ratificaba esta prohibición e incluía además la *Metafísica*. Pero el ya tradicional estudio de la lógica y de la ética aristotélicas quedaba permitido. Esta prohibición parece estar en relación con la actitud eclesiástica frente al panteísmo de Amalrico de Béne y David de Dinant de inspiración neoplatónica. Era demasiado patente la afinidad del Aristóteles arábigo con el neoplatonismo, para que no acarreara descrédito al propio Aristóteles. En Toulouse, donde no enseñaban profesores panteístas - Amalrico estaba en París- no hubo ninguna prohibición de Aristóteles. Allí continuó, lo mismo que entre los ingleses, el estudio de la Física de Aristóteles. Fue así madurando la idea de que Aristóteles no sólo no era panteísta, sino que, al revés, su filosofía se adaptaba muy bien al pensamiento escolástico. Este sentimiento llegó hasta París, y no obstante el hecho de tres nuevas prohibiciones en 1231, 1245 y 1263, el avance triunfal del Estagirita no pudo ya detenerse. Las prescripciones prohibitivas cayeron en olvido. Gregorio IX había por lo demás declarado ya en 1231, que la prohibición de los escritos filosóficos se mantendría sólo hasta que una comisión de teólogos competentes examinara su valor. Con ello el camino quedó prácticamente abierto. Y de hecho se avanzó tanto por él, que los legados del papa exigieron en 1366, como requisito necesario para la licenciatura en la facultad de artes, el estudio de todo Aristóteles.

## B. LAS UNIVERSIDADES

Un segundo factor del esplendor escolástico está en el fortalecimiento de las universidades, sobre todo la de París. Dicha ciudad era de mucho tiempo atrás

un centro de la ciencia, y maestros como Abelardo y los victorinos atraían nubes de estudiantes de todos los países. Los grupos docentes dispersos en la ciudad y en las cercanas colinas se fueron poco a poco reuniendo y surgió así en el paso del siglo XII al XIII lo que se llamó *Universiaás magistrorum et scholarium*, que en un principio no era más que lo que eran los otros gremios, cierta asociación de intereses comunes. Los reyes de Francia y los mismos papas favorecieron esta nueva comunidad escolar con pingües dotaciones, lo que la hizo desarrollarse más y más. Al fin tenemos el cuadro completo de las cuatro facultades: médicos, juristas, artistas y teólogos. Con el conocimiento de la obra aristotélica en su totalidad, la facultad de artes adquirió cada vez más importancia; pues no era ya la mera propedéutica de las siete artes liberales lo que allí se cultivaba, sino todo el temario especializado de la filosofía. Existían también otras universidades tan antiguas y aún más que la de París, por ejemplo la de Bolonia y Salerno, si bien no tuvieron al principio más que una facultad: de jurisprudencia, la primera; de medicina, la segunda. Algo posterior en nacimiento es la universidad de Oxford, no muy inferior en fama a la de París. Pero París se denominaba, no obstante, *civitas philosophorum* por excelencia. Pronto surgieron, en rápida sucesión, Orleáns (después de 1200), Cambridge (1209), Padua (1222), Nápoles (1224), Toulouse (1229), Salamanca (ca. 1220), Praga (1347), Viena (1365), Heidelberg (1386), Erfurt (1389), Colonia (1388).

### C. LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

De la mayor trascendencia para el momento cultural del siglo XIII fue también la vida científica de las dos nuevas órdenes religiosas mendicantes, los franciscanos y los dominicos. Tenían sus grandes centros de estudio en Oxford, Roma, Nápoles y Colonia, y crearon en aquellos puntos un espléndido plantel de eruditos. A ello vino a juntarse el que los papas les confirieron cátedras en las universidades. San Buenaventura y santo Tomás fueron profesores en la universidad de París. No fue ello sin oposición. Pero en esta contienda con el clero secular, que sin duda temía la competencia, igual que en la contienda de las dos órdenes entre sí - los dominicos iban más por la vía aristotélica, los franciscanos más por la tradición platónico-agustiniana - fue la guerra, como otras tantas veces, madre de muchas cosas.

### PARIS A COMIENZOS DEL SIGLO XIII

### Teólogos y artistas

Para abordar comprensivamente las grandes realizaciones de la alta escolástica, hemos de considerar antes algunos maestros de las escuelas superiores de París de la primera mitad del siglo XIII.

### Los teólogos y su filosofía

Habrá ante todo que mencionar a tres teólogos, Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y Guillermo de Auvernia. Son sumistas y sentencistas que marchan por la vía consagrada para toda la escolástica siguiente por los *Libri IV Sententiarum* de Pedro Lombardo, formado en San Víctor, después maestro en

la escuela catedralicia (desde 1140), al final obispo de París (1159) y muerto en 1160. Pero dentro de sus tratados teológicos se encuentran desarrollos filosóficos de importancia que no pueden pasar inadvertidos a la historia de la filosofía.

*Guillermo de Auxerre* († 1231), autor de la *Summa aurea*, dependiente de Stephan Langton (1228) y de Prepositino de Cremona († ca. 1210) y que a su vez influirá en Alejandro de Hales y Alberto Magno; escribe sobre la libertad, *liberum arbitrium*, sobre el derecho natural, sobre la virtud y las virtudes. En 1231 recibió orden de Gregorio IX de expurgar el nuevo Aristóteles, pero murió ese mismo año.

*Felipe el Canciller* (†1236) trata también el viejo tema del bien, de la virtud en general y de las virtudes en particular, especialmente las cuatro cardinales, que figuraban ya, como vimos anteriormente (p. 328), en las siete artes liberales. Su obra principal lleva el título *Summa de bono*. Felipe cita ya a Aristóteles, especialmente la *Ética a Nicómaco*, en lo que se conocía de ella entonces. La obra influye luego fuertemente en la *Summa de virtutibus*, en la *Summa de anima* y *Summa de vitiis* de Juan de la Rupella, en la *Summa theologica* de Alejandro de Hales, en la *Summa de creatures* y en la *Summa de bono* de Alberto Magno, como también en Odón Rigaldi.

*Guillermo de Auvernia* (†1249), obispo de París desde 1228 hasta su muerte, a pesar del título teológico de su obra principal *Magisterium divinale*, es, sin duda el mayor filósofo de este tiempo. Sus temas son de hecho predominantemente filosóficos: *De primo principio, De anima, De universo creaturarum, De virtutibus et moribus, etc*. Guillermo conoce la filosofía árabe y judía, Alfarabi, Averroes, Maimónides y Avicebrón, pero sobre todo a Avicena.

*Doctrina*. De este último toma la distinción de esencia y existencia, tan importante para la escolástica, y que él entiende como distinción real. En todo ser creado la esencia puede ser pensada sin la existencia. Solamente en Dios la esencia es ya juntamente existencia. Por eso Dios existe necesariamente, las criaturas contingentemente. Dios es el verdadero ser, las criaturas sólo apariencia; Dios es el ser substancial, las criaturas sólo accidental y por participación. Pero en el fondo se opone Guillermo a los árabes y a sus tres tesis de la eternidad del mundo, de la emanación necesaria y de la unidad del intelecto. Las cosas no fluyen de Dios como el agua del manantial; tal concepción borraría la trascendencia de Dios. Tampoco equivale participación a identidad. La expresión: «las cosas están en Dios» sólo quiere decir: Dios es su *causa efficiens*, les da la existencia y las sostiene en ella. El concepto de participación se ha de reducir claramente al concepto de creación, no al revés; y en general la participación se entiende de modo que entre Dios y el mundo se acentúa más lo que separa que lo que es común. Dios -se afirma- es el «*primum esse per ipsum solum*» y respecto de los otros seres es también el ser: *primo et principaliter est esse omnium, cuius participatione esse discuntur*. Pero al punto se añade: No se puede decir el ser igual y unívocamente (*aequaliter et univoce*) de Dios y del mundo; sino que hay una analogía. Qué importe esta analogía se explica con el viejo ejemplo de Aristóteles, de lo «sano», que tiene dos significados distintos, según se aplique al hombre, o al alimento o a la medicina.

*Valoración*. Hay aquí en realidad una desfiguración de la idea de participación. La participación no necesita de ningún seguro contra la identificación de Dios y el mundo. Es ya ella un seguro, y la analogía no aporta

de suyo más, pues en su genuino sentido no es sino participación. Pero lo que dice Guillermo se repetirá después muchas veces. También Tomás lo repetirá. Igual ocurre con otras posiciones de Guillermo de Auvernia: Dios es la única causa verdadera, pero también las cosas del mundo tienen causalidad propia; Dios es el ser de todas las cosas, pero las cosas subsisten por sí mismas y son diferentes entre sí; Dios es el *intellectus purus et verus* y con sólo el influjo divino produce la mente en sí misma, inmediatamente, las *species* eternas puras y sin falsedad; sin ayuda de un *intellectus agens* propio, y sin ayuda de unas potencias propias distintas del alma. No obstante la mente es independiente y activa por sí misma. Se habla de una abstracción, pero las *species* eternas, si son genuinas, son lo que son por sí mismas, no son producto de esta abstracción. Emanan de otro mundo inteligible, son *a priori* y sólo a través de ellas conocemos intelectualmente el mundo sensible, que respecto de aquéllas es sólo ocasión, no causa. El alma es concebida, al estilo neoplatónico, como límite entre dos mundos. Guillermo se mueve en la línea de la epistemología agustiniana con toques avicenistas. El *intellectus agens* aristotélico es un *figmentum* y una *vanissima positio*. En este punto Tomás seguirá otros rumbos. Buenaventura sacará, en cambio, partido de ello, y en general, puede afirmarse que mucho de su agustinismo y ejemplarismo estaba ya presente en Guillermo de Auvernia.

*Adam de Puteorumvilla*. Habrá que citar también en este contexto el escrito *De intelligentiis*, de Adam de Puteorumvilla, también llamado Adam *pulchrae mulieris*, que se presenta como maestro de París hacia 1230. El escrito está influido por la metafísica de la luz de Grosseteste. Fue atribuido primero por Baeumker al cosmólogo silesiano *Witelo*. Son característicos en él un neoplatonismo de ascendencia árabe, elementos aristotélicos, influjos del *Liber de causis* y la antigua tradición escolástica. Trata de Dios como primera causa, de su esencia, de su conocimiento, de las supremas inteligencias, de su conocer y de su causalidad. La metafísica no arranca del concepto de ser en cuanto tal, sino del concepto de infinito. Este infinito es el uno, del que todo lo múltiple participa y por el que viene al ser. Según su cercanía al uno, los seres se colocan en un orden de valor más alto o más bajo. La ciencia natural de la escuela de Oxford no se encuentra en este escrito, sí la metafísica de la luz. Para la determinación del momento genético histórico y dependencia doctrinal son de interés las citas de Aristóteles, de san Agustín, de Avicena, del *Liber de causis*, de Boecio y de Gilberto Porretano. Roberto Grosseteste, sin duda por vivir aún, no es citado. Parecidas ideas encontraremos más tarde en san Alberto Magno.

### Los artistas y la lógica

Una serie de *Quaestiones* descubiertas por M. Grabmann en un manuscrito de Barcelona, del que nos habla detalladamente en su estudio *Eine für Examenzwecke abgefasste Quaestio-nensammlung der Pariser Artistenfakultüt aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts, Mittelalterliches Geistesleben* II, 183-195, nos informan sobre el estado de la facultad de artes a comienzos del siglo XIII. Sólo por el número de cuestiones dedicadas a la lógica deducimos que ese campo es el más trabajado en la facultad. Oxford se señala en este tiempo por las ciencias naturales, París por la lógica. En el poema alegórico *La bataille de sept Arts* el trovador Henri d'Andely pinta a la gramática saliendo a batalla

con atuendo de viejo estilo desde Orleáns a París, donde se había agazapado la lógica y amenazaba corromper con su racionalismo la enseñanza tradicional de la gramática. La lógica, en efecto, había crecido. Abelardo, el maestro de la dialéctica, había sido el adalid; ahora llegaba la *lógica nova*.

*Guillermo de Shyreswood*. Aparece el primer texto de lógica del siglo XIII, *Introducciones in Logicam* de Guillermo de Shyreswood († ca. 1267), editadas por primera vez en 1937 por M. Grabmann. En ellas se determina el fin de la lógica, que es el *vere loqui*, a diferencia de la gramática, que es el *recte loqui*, y de la retórica, que es el *ornate loqui*. El silogismo es el instrumento adecuado para encontrar la verdad. Consta de juicios, éstos de términos y se rige por ciertas reglas para acertaren las predicaciones y sacar conclusiones. Así trata la lógica *De propositione, De praedicabili, De syllogismis* (figuras), *De locis dialecticis, De proprietatibus terminorum, De fallaciis*. En el breve compendio de Shyreswood aparecen por primera vez los conocidos versos mnemotécnicos *Barbara, Celarent*, etc. Discípulo de G. de Shyreswood es Pedro Hispano, después papa Juan XXI (†1277). Sus *Summulae logicales* se han editado y comentado innumerables veces. Aún hoy son útiles y son, en definitiva, el texto de lógica de mayor influjo que jamás se ha escrito. Un tercer libro escolar de este tiempo son las *Summulae logicales* de *Lamberto de Auxerre*, aún inéditas.

Dado que todos los maestros, juristas y médicos posteriores, lo mismo que los teólogos, pasaron por la facultad de artes, vino a ser la ciencia de la lógica una fuerza formativa duradera para la estructuración de las demás ciencias. Todo tenía que llevar el sello de un arte y de una ciencia argumentativa. Bien se echa de ver cuando se comparan las introducciones a las sumas teológicas, de Alberto o Tomás, con los tratados anteriores, por ejemplo de Hugo de San Víctor, y se aprecia hasta qué punto es ahora de buen tono el carácter científico, la ciencia argumentativa, la απόδεξις de Aristóteles. Aún más se manifiesta este nuevo arte lógico en la técnica dé las sumas y en las *Quaestiones Disputatae*, en la *argumentatio, responsio, distinctio*, y en todo el método escolar práctico. Ya Prantl señaló el influjo de Shyreswood en Alberto y en Tomás de Aquino. La utilización de semejante instrumental lógico en teología irá a veces muy lejos y originará serios problemas.

*Lógica del lenguaje*. A pesar del aspecto formalístico que ofrece esta lógica, tan amiga de los artificios de la dialéctica, insuperable en el *ars opponendi* y *respondendi*, en los *insolubilia*, en las falacias y en los sofismas, no es en absoluto una pura lógica utilitaria, sino que se eleva hasta una lógica y filosofía del lenguaje, como siempre lo ha subrayado M. Grabmann, que en este campo de la investigación medieval cosechó los mejores triunfos. Este trabajo de lógica lingüística se llevó a cabo en los *Tractatus de modis significandi*. *Martín de Dacia* y otros escribieron sumas de este género. Ya los estoicos distinguieron *nomen*, *ratio* y *res*; así se distinguen también ahora los *modi significandi,* los *modi intelligendi* y los *modi essendi*. De ellos interesan sobre todo los *modi significandi*. Las palabras pueden considerarse en su significado aislado y en su conexión con otras palabras, conexión que todo lenguaje lleva consigo. Se trata de una *consignificatio*. En eso se fijan sobre todo los tratados antes mencionados. Aquellas conexiones descansan, en efecto, en ciertas configuraciones permanentes y necesarias (clases de palabras) que son típicas y se manifiestan, v.g., en el nombre, pronombre, verbo, adverbio, participio, etc. Nuestros lógicos siguen aparentemente a las autoridades clásicas en gramática, Donato y Prisciano. Pero ahora hay algo más, una logicización de la

gramática, algo así como el surgir dé una gramática válida para todo entendimiento humano, una gramática abstracta, una racionalización del lenguaje, justamente en la dirección de la teoría de las ideas, tal como la entendía el realismo exagerado del tiempo. Todo lo individual, dado en el espacio, en el tiempo, historia, pueblo, sujeto, quedaba relegado. Con ello se mermaba, es cierto, el valor del lenguaje; se le privaba de lo histórico, espontáneo, creador y estético. Pero también se ganaba por otro lado en claridad de conceptos, capacidad de distinguir, arte de interpretar significados verbales y predicativos, deslinde de proposiciones, rigor en el proceso mental, transparencia de la exposición. Esta logicización de la gramática constituye un rasgo característico y potente del medievo (Grabmann). Se habla aún, con desdén, entre nosotros de las sutilezas escolásticas. Los técnicos de la lógica piensan hoy de otra manera, incluso en desacuerdo con la meritoria historia de la lógica de Prantl, quien se cerró a sí mismo el camino para una valoración objetiva, con su teoría, ya definitivamente refutada, de la dependencia de la lógica medieval respecto de Psellos. Hoy escribe H. Scholz de las «Súmulas» de Pedro Hispano: Tropieza aquí uno por primera vez con un análisis lógico, estructural y metódico del lenguaje; análisis de un orden que, sólo después de siglos, es dado encontrar en la teoría de la ciencia de Bolzano, y ello en un plano que ha despertado el interés de los matemáticos.

## ESCUELA DE OXFORD

### Matemáticas y ciencias naturales

Oxford con su escuela es, al lado de Paris, la otra gran puerta hacia la alta escolástica. La vieja tradición se presenta aquí especialmente poderosa. Preciso es tener conocimiento de ello para no caer en el tan extendido prejuicio de que la alta escolástica no hizo más que repetir servilmente opiniones de Aristóteles. En Oxford se conoce a Aristóteles; el fundador de la escuela es uno de sus grandes traductores directos; pero la actitud ante Aristóteles es una actitud crítica. En cambio el espíritu de la escuela está más ampliamente abierto a los conocimientos de las ciencias naturales de los árabes, se cultiva la herencia de Chartres y se impulsa la matemática y la física, que gozaron de atención mucho más limitada en París. Ante todo la postura espiritual de la escuela, como lo será en general de la filosofía inglesa, es empírica, si bien en la actitud fundamental se mantiene la fidelidad al platonismo agustiniano. Los comienzos de Oxford se relacionan además con los adalides de esta postura espiritual, los franciscanos, que fueron llamados allí por el fundador de la escuela, Roberto Grosseteste.

### Grosseteste

*Roberto Grosseteste* (1175-1253) «fue un hombre de ciencia como ningún otro... pues era versado en matemáticas y en óptica y sabía además tanto en lenguas que era capaz de leer a los padres (griegos) y a los filósofos y sabios de la antigüedad» (Rogerio Bacon). Enseñó en el estudio de los menores de Oxford, fue desde 1208 canciller de la universidad y en 1235 obispo de Lincoln. Su afición y veneración especial son para san Agustín y san Anselmo. A más de otras obras, tradujo por primera vez la *Ética a Nicómaco* directamente del

griego junto con diversos comentarios. De él les viene a san Alberto y santo Tomás el conocimiento de palabras griegas sueltas. Sus opúsculos filosóficos (editados por L. Baur en los *Beiträge* de Baeumker, vol. 9) delatan ya en sus títulos la preparación científica del autor: *Sobre la luz y sobre el origen de las formas; Sobre las líneas, ángulos, figuras, o Sobre la refracción y reflexión de los rayos; Sobre el arco iris; Sobre los colores; Sobre el calor del sol; Sobre el movimiento de los cuerpos y la luz; Sobre los limites del movimiento y del tiempo*, etc.

*Metafísica de la luz*. Es particularmente característica de Grosseteste su metafísica de la luz. Era un viejo tema desde los neoplatónicos. Lo que en realidad discute Grosseteste es una metafísica del ser y del devenir en general. La luz es ciertamente cuerpo, pero es substancia tan fina que se halla en un estadio medio entre la realidad y la idealidad. Constituye ella el principio de la corporeidad, su forma. «La luz se expande de por sí por todos lados, de forma que de cualquier punto de luz se generaría una esfera de luz tamaña, si no se interpusiera lo opaco; porque la luz es eso, una fuerza que de por sí se multiplica e irradia.» Al derramarse esta luz como forma primera de la corporeidad, atrae a sí y se une con la «materia prima creada de la que no puede separarse y se expande en infinidad de rayos cada vez más dispersos y múltiples, y de ahí surgen los cuerpos, el mundo y los mundos. Al ver estos esfuerzos neoplatónicos por derivar la realidad de la idealidad en una suerte de teoría de la descendencia a base de la metafísica de la luz, vendrán quizás a la mente las palabras que dedica Kant al ignorante que chapucea en la metafísica empeñándose en imaginar una materia tan sutil, tan fina, que llega a marearse y a creer que concibe un ser espiritual, y con todo extenso. Pero acaso sea todo ello un mero símbolo y cumpla más traer a la memoria del dinamismo de Boscovich para comprender en su verdadero sentido el pensamiento de Grosseteste y desenvolverlo ulteriormente. En todo caso Grosseteste se levanta con su metafísica de la luz por encima del aristotelismo medieval y se anticipa a ideas y tendencias muy modernas. Insiste, por ejemplo, más que en hablar de esencias, en medir y describir la naturaleza según métodos matematicocuantitativos; porque eso es en definitiva lo que se desprende de su *Optica*, imbuida de la teoría de la luz. Y ésta es la significación específica de Oxford, que mucho antes que Galileo y que Descartes se recurrió a la física y a la matemática para interpretar la naturaleza, superando una filosofía natural edificada exclusivamente sobre bases en exceso especulativas.

*Teoría del conocimiento*. En Galileo, como habremos de ver, se junta el método empírico-matemático con el presupuesto idealista de que la estructura del mundo que medimos y contamos está asentada sobre firmes bases de validez eterna e ideal. También para Grosseteste existe en todas las cosas una interna rectitud y norma que sólo puede ser aprehendida por el espíritu y ésta es su verdad, una verdad ontológica, naturalmente. Ella constituye la auténtica base de todo conocimiento. Y por ser ella asequible a nuestro espíritu se da la ciencia. Como vemos, pervive aquí el concepto de verdad anselmiano y se refunde en un apriorismo que se compagina, no obstante, con la exigencia de preguntar en todo a la experiencia.

*Dios*. El conjunto doctrinal se corona o se fundamenta, según se quiera mirar, con la doctrina sobre Dios. Dios es forma y forma de las formas, como se decía en la escuela de Chartres (Juan de Salysbury, *Entheticus*, Migne 199, 987 c). No naturalmente, en el sentido de que esta forma sea una parte

esencial inmanente a las cosas creadas (*pars earum substantialis completiva*). Ya Bernardo de Chartres había introducido una limitación: No están las ideas mismas en las cosas, éstas son sólo copias de las ideas (ver supra, p. 344). Grosseteste se expresa con más precisión que Amalrico. Dios es forma en el sentido de primer modelo, como lo concibieron san Agustín, el Pseudo-Dionisio y san Anselmo. En la metafísica de la luz aparece frecuentemente la palabra emanación. Pero no hay allí nada de panteísmo. La substancia de la luz es creada por Dios. Queda firmemente asentada la trascendencia de Dios. Está especialmente asegurada por la eternidad de Dios, que le distingue fundamentalmente de todas las cosas creadas colocadas en el tiempo. Grosseteste repite las ideas de san Agustín sobre el tiempo y la eternidad y somete a crítica la teoría aristotélica de una creación eterna del mundo. Platónico consciente de su afinidad con el platonismo, no cierra nunca sus ojos al mundo de lo temporal ni desconoce sus derechos. Es sorprendente la síntesis de idealidad y realidad alcanzada en esta primera figura de la filosofía inglesa.

## Rogerio Bacon

La herencia de Grosseteste continúa viva en su discípulo Rogerio Bacon (hacia 1210-1292), personaje de acusada personalidad. Rompe los moldes en uso y no escatima la crítica del ambiente en que se mueve. No respeta ni a personajes que ocupan altos puestos. A Alejandro de Hales y a Alberto Magno los apellida ignorantes. Estuvo recluido Bacon en la prisión de su convento franciscano, desde 1271 hasta poco antes de su muerte. Su obra principal, *Opus Maius*, trata, en siete partes, de los siguientes temas: de las cuatro causas de la ignorancia humana; de las relaciones entre la teología y la filosofía; de la utilidad de la gramática y de la ciencia del lenguaje; de la significación de la matemática para la física y la teología; de la óptica; de la *scientia experimentalis* y de la filosofía moral.

*«Método.»* El centro de interés de Bacon lo constituye la teoría misma de la ciencia. Su homónimo posterior Francisco Bacon alzará como divisa de la ciencia el principio: «Saber es poder.» También el Bacon medieval quiere que la ciencia se ponga al servicio de la vida práctica; actitud enteramente antiaristotélica, no-liberal a los ojos del hombre antiguo y del hombre hasta entonces medieval. Igualmente revolucionaria es la exigencia metodológica de Bacon en virtud de la cual introduce la experimentación. La *auctoritas* y la deducción se sentían con ello ofendidas. Y conmovió mucho más a los espíritus lo que él echó en cara a su tiempo como pecados de la ciencia en uso, a saber: el ídolo de una frágil y desestimable autoridad, la inveterada costumbre, los prejuicios de la multitud inexperta, la ocultación de la propia ignorancia y la aparatosidad de un espectacular saber. De nuevo vienen a la mente Francisco Bacon y sus cuatro ídolos.

*Agustinismo*. A pesar de todo, Bacon es un seguidor de la antigua tradición agustiniana. Toma el término aristotélico, puesto entonces de moda en todas partes, del *intellectus agens*, pero lo entiende en un sentido netamente agustiniano: «Dios es el intelecto, el que en todo conocimiento nuestro actúa en nuestra alma.» Así había pensado también ya su maestro. Con lo que se muestra una vez más que, en la historia el idealismo no está reñido necesariamente con el saber experimental.

Y para ver aún más claro cómo el empirismo se acusa en este hombre de un modo extrañamente no medieval, quede aquí apuntado, de pasada, el hecho de que revolvía en su mente, como sólo un técnico moderno podría hacerlo, sueños sobre artefactos a manera de automóviles, aviones y otros raros aparatos, «con los cuales sin peligro alguno de la vida podrá moverse uno en lo profundo de los mares y los ríos».

### Tomás de York

Otra figura también interesante de Oxford es *Tomás de York* († 1260), que fue allí magister en 1253. De él procede una Metafísica que utiliza a Aristóteles, Avicena, Averroes, Algazel, Avencebrol y Maimónides, y nos da con ello un testimonio fehaciente de la abertura de Oxford a las nuevas corrientes. La filosofía es tratada aquí con más independencia que otras veces y los problemas metafísicos son sometidos a una objetiva, certera y exhaustiva discusión. Para mencionar sólo algunos temas: el ser como tal y sus atributos, las formas del ser, principios y causas, los trascendentales.

## ANTIGUA ESCUELA FRANCISCANA

### Los hombres del agustinismo

La tradicional corriente agustiniana tiene también preponderancia en la antigua escuela franciscana. Ni quiere esto decir que sólo los franciscanos hagan honor a la tradición y al pensamiento agustiniano; esto lo hicieron también Alberto y Tomás, la primera escuela dominicana y los maestros del clero secular. Pero sí es verdad que los franciscanos son los seguidores declarados de san Agustín y que suscriben, del modo más tenaz y duradero, una serie de tesis características de aquél, que los discriminan netamente de los dominicos y de su aristotelismo

Son estas tesis la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, reducción de todo conocimiento a las razones eternas existentes en la mente de Dios, iluminación por la luz increada, razones seminales en la materia, pluralidad de formas, imposibilidad de una creación ab aeterno del mundo, materia espiritual, relativa independencia del alma respecto del cuerpo, identidad de las potencias del alma con la substancia del alma, inmediato conocimiento del alma por su esencia, y sobre todo, concepción integral de la filosofía como una filosofía cristiana y, en consecuencia, el lazo de unión del pensamiento filosófico con la religión y teología más fuertemente acentuado que en el lado contrario. Son ideas que encontramos ya en los maestros teólogos de comienzos del siglo XIII en París (supra, p. 358).

### Alejandro de Hales

La antigua escuela franciscana se abre con *Alejandro de Hales* (hacia 1170-1245). De él es un *Comentario a las Sentencias*, descubierto en 1946 por P. Henquinet, O. F. M. y una *Suma de toda la teología*, que en el aspecto filosófico es también de importancia. Alejandro conoce ya a todo Aristóteles, no sólo la lógica; pero en los puntos controvertidos da siempre la preferencia al pensamiento platónico-agustiniano, que había bebido él en los victorinos. De

los árabes cita sobre todo a Avicena. Son fuentes importantes para Alejandro y su *Suma*, Felipe el Canciller, Juan de Rupella y Odón Rigaldi. La cuestión de la genuinidad de dicha *Suma teológica* presenta serios problemas. Partes enteras de ella han de atribuirse a otros autores, por ejemplo, a Odón Rigaldi, a Guillermo de Militona y a Juan de Rupella. El pensamiento dominante en su concepción del mundo es el concepto del *summum bonum*. Es el fundamento explicativo de todo el ser; el ser existe sólo mediante una participación del *bonum*.

**Juan de Rupella**

Discípulo de Alejandro y sucesor suyo en la cátedra de París es *Juan de Rupella* (hacia 1200-1245). Escribió una suma *Sobre el alma*, que acusa pocos influjos aristotélicos y sí muchos árabes (Avicena), neoplatónicos y agustinianos. Consagra especial interés al problema del conocimiento y enseña que de la experiencia obtenemos las verdades sobre las cosas, mediante abstracción, tal como Aristóteles afirma; pero las verdades de un orden de conocimiento superior, como las que se refieren a Dios y a los primeros principios del saber, sólo podemos alcanzarlas mediante una iluminación divina. Dios mismo es aquí el *intellectus agens*.

**San Buenaventura**

El más grande representante de este grupo es *san Buenaventura* (1221-1274), figura señera, junto con santo Tomás, de la alta escolástica. Fue profesor en París al mismo tiempo que santo Tomás y luchó a su lado en la contienda en torno a los derechos de las órdenes mendicantes a las cátedras de la universidad. Desde 1257 se consagra exclusivamente a las tareas de su orden y de la Iglesia; en 1273 es nombrado cardenal y dirige el concilio de Lyón. Una vez cumplida su misión le sorprende la muerte. La posteridad le ha dado el sobrenombre de *Doctor Seraphicus*. De sus obras son de especial interés para la filosofía el *Comentario a las Sentencias*, las *Quaestiones disputatae,* el *Breviloquium* y el *Itinerarium mentis in Deum*. Las *Collationes in Hexaémeran*, interesantes para su teoría de la creación, es un escrito posterior.

*San Buenaventura y la tradición*. En su pensamiento es Buenaventura acusadamente conservador y tradicional. «Lo mismo que en mi primer libro me adherí a las sentencias y a las comunes opiniones de los maestros, sobre todo de mi maestro y padre de venerada recordación, el hermano Alejandro, así también en los siguientes libros, . . . pues no me he propuesto seguir nuevos caminos y opiniones sino utilizar las comunes y probadas.» Con esta actitud se constituye en representante clásico de la tradición agustiniana. Ya la conocemos y nos limitamos por ello a los trazos fundamentales del cuadro en que aquélla se refleja con el sello bonaventuriano.

*Dios. Lo primero conocido*. Lo mismo que para Agustín, es Dios para Buenaventura, la piedra angular de su filosofía. Santo Tomás dice que el ser es el concepto más universal y lo primero conocido. San Buenaventura dice que Dios es el *primum cognitum*. Lo encontramos en nuestra alma y lo conocemos en ella, pues está presente al alma más que ninguna otra cosa. «Ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui.» Es en especial la verdad la que nos hace

encontrar a Dios en nosotros mismos; la verdad en su inmutabilidad. Lo mismo se dirá de la experiencia del bien, que presupone siempre un sumo bien, y por consiguiente nos lleva al conocimiento de éste. San Buenaventura suscribe la prueba anselmiana de la existencia de Dios; también admite las vías racionales *a posteriori* que concluyen de la naturaleza creada a Dios. Pero su vía favorita es la del conocimiento apriórico, intuitivo de Dios en la propia interna experiencia del alma y de sus actos. La naturaleza de Dios es ser, vivir, poder, verdad, plenitud de ideas eternas.

*Ideas*. La idea desempeña en Buenaventura un papel mucho más importante que en Tomás de Aquino, si bien éste suscribe también, a su modo, la teoría. Buenaventura recrimina a Aristóteles por haber abandonado las ideas platónicas en la metafísica y en la ética. Sus razones en contra (de dicha teoría) no tienen fuerza (*nihil valent rationes suae*; *In Hexaém*. 6,2). El lenguaje de Aristóteles es el lenguaje de la ciencia (*sermo scientiae*), no el lenguaje de la sabiduría (*sermo sapientiae*). Las ideas son ahora, naturalmente, como lo son universalmente, desde Agustín, las ideas en la mente de Dios. Pero en Buenaventura adquiere relieve un aspecto muy conforme al sentido originario de la idea platónica. No es algo puramente lógico, sino algo activo, creador: *ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum* (*In Hexaim*. 20,5). Conforme a las concepciones teológicas sobre el logos, las ideas se resumen en el Hijo de Dios, en el Verbo eterno. En Él se piensa Dios a sí mismo desde toda la eternidad. Es Él, por tanto, la *similitudo Dei*, que expresa todo lo que Dios es, sabe y puede (quiere). Por consiguiente expresa también al mundo. El Hijo es el *ars aeterna*. Por Él ha sido hecho todo. De aquí se deduce y explica todo lo demás.

*El ser*. Primero el ser de las cosas. No es algo absoluto, sino que ha de entenderse desde Dios. El hombre no puede pensarle si no es presuponiendo a Dios. El ser es siempre *hoc* o *non hoc*. Lo que equivale a decir, limitado; *finitum et arctum*; *et tali posito, ponitur ens summun* (*Opera*, tom. I, 153). Este infinito, se dice en el *Itinerarium* (cap. 5), es al *actus purus* el *esse divinum*, y a renglón seguido: «asombra ver la ceguera de un entendimiento que no considera esto, siendo lo primero que ve y sin lo cual nada puede entender». También Buenaventura dice, con Tomás, que el ser es lo primero conocido; pero este *primum cognitum* no es el *ens commune*, abstractísimo y vacío, sino el *ens* del *actus purus*. El infinito es un *ontologice prius*, implicado en el conocimiento del finito. Todavía Descartes pensará así.

*Mundo. Creación. Materia. Forma*. De ahí se deduce lo que se ha de decir del mundo. Emana de Dios, es *emanatio*, *processus*; pero no es una emanación automática, necesaria, sino que Dios crea el ser y no con una creación eterna. San Buenaventura cree que el concepto de una creación eterna es en sí mismo contradictorio. Es característica de todo ser creado la composición de esencia y existencia, de materia y forma. Todo lo creado contiene «materia»; también el alma. Existe una «materia- espiritual». Materia significa aquí simplemente «potencia». En la terminología de esta doctrina acusa evidentemente san Buenaventura el influjo de Avencebrol, aunque se profesa siempre agustiniano. En todo ser creado admite Buenaventura una pluralidad de formas (*pluralitas formarum*). Hay ciertamente en cada uno una forma que le perfecciona y completa en cuanto tal, pero con esta forma de la totalidad se compadecen otras formas subordinadas o subformas, en el hombre lo mismo que, en general, en el reino de la vida y en lo inorgánico. El concepto

de materia prima no significa en Buenaventura una total indeterminación, pura posibilidad, sino que incluye ya en sí las *rationes seminales*, que impartan cierta causalidad interna, de modo que no todo lo que se forma de la materia hay que adscribirlo a la causa extrínseca y a su forma. La forma de la corporeidad la pone san Buenaventura en la luz. Aunque se sirve aquí de la terminología aristotélica., hay que entenderlo en el sentido de la metafísica de la luz, como ya quedó explicado en Grosseteste.

*Itinerario «hacia Dios».* Pero lo más importante en nuestro trato con el mundo es la idea de que el conocimiento de las cosas puede convertirse en un itinerario hacia Dios. Las cosas son símbolos de las ideas que están detrás de ellas, copias de ejemplares eternos (ejemplarismo). No contemplamos inmediatamente los modelos mismos, como tampoco al ser divino. Se plantea aquí de nuevo el problema de todas las teorías de las ideas. Por un lado se afirma que sabemos de ellas; por otro se recalca que el camino dialéctico de su conocimiento no tiene fin. No las intuimos en sí mismas. ¿Qué clase, pues, de conocimiento es este de las ideas? Buenaventura reflexiona sobre ello y descubre varios estratos de conocimiento. En uno la realidad conocida es sólo un lejano reflejo, mera «sombra (*umbra*); en otro se acerca algo más, son *vestigia*; en otro, en fin, lo conocido son *imagines*.

*Analogía*. Corresponde a la realidad del objeto en mayor o menor grado, pero en todos hay una analogía respecto del ejemplar, que de algún modo se capta. Por ello el camino por el mundo es un itinerario hacia Dios. La analogía puede elevarse hasta las regiones trinitarias y entonces queda atrás la consideración puramente filosófica. En el fondo, todo rastrear el logos profundo que hay en las cosas, presente en toda analogía, es una liberación crítica de las formas representativas, que una ciencia de la naturaleza, o una filosofía de superficie, podría darnos como lo último, con el peligro de dejarnos satisfechos con la cara más externa del cosmos. Buenaventura devuelve así a la teoría aristotélica de materia y forma la grandiosa profundidad que tuvo en Platón. Para la relación de Dios y mundo utiliza solamente la tercera forma de analogía, la analogía de semejanza; sus etapas son: sombra, huella, imagen (I *Sent*. 1, 3, 1 ad 1).

*Alma. Conocimiento*. También en la doctrina del alma hace san Buenaventura sus concesiones a Aristóteles. En lo que se refiere al conocimiento de los cuerpos admite que nuestro saber se obtiene por abstracción de la experiencia sensible. Pero esto es sólo un comienzo y por decirlo así para dar el primer paso; porque cuando se trata de aprehender verdades auténticas, y esto tiene aplicación en la metafísica de Dios y del alma, así como también en las verdades puras incluidas en el mismo conocimiento de experiencia natural, el espíritu necesita de la unión con las ideas eternas. «Las cosas, en efecto, tienen tres clases de ser; el ser en el espíritu que las conoce; el ser en su propia realidad y el ser en la mente eterna de Dios. Por eso no le basta a nuestra alma para un seguro conocimiento, la verdad de las cosas en la misma alma, ni la verdad en la propia realidad de las cosas, pues en ambos casos tal verdad es mudable; debe elevarse hasta llegar en algún modo al ser de ellas mismas según están en el entendimiento divino» (*De scientia Christi*, q. 4; concl.: *Opera omnia*, tomo 5, p. 23). Se advierte en seguida la afinidad con la doctrina agustiniana de la iluminación. Lo que no es enteramente claro es si san Buenaventura piensa en un influjo funcional de Dios en el acto del conocimiento, o si más bien quiere decir que toda verdad cierta, en su preciso

contenido de verdad necesaria, luce al espíritu a base de una intuición de esencia, en último término en una especie de análisis. Como quiera que ello sea, descansa la verdad en todo caso, según san Buenaventura, en fundamentos apriórícos; pues el conocimiento sensible es tan sólo un comienzo. Así lo exige también su ejemplarismo. El verdadero mundo es para él, como para san Agustín y para Platón, el mundo de los ejemplares eternos. Esto es claro en san Buenaventura. La teoría del conocimiento hace retroceder nuestra mente a las verdades puras, eternas; por ello es *reductio* y se torna en *sapientia*. Se advertirá que *sapientia*, para san Buenaventura, no es una nueva actitud intelectual, sino un *sapere*, gustar, presentir, valorar. La existencia entera del hombre tiende hacia Dios.

*Potencias del alma*. En el punto de la relación de las potencias del alma con la substancia del alma, procede cautamente san Buenaventura. No suscribe la distinción real de los tomistas, pero tampoco se pronuncia por una formal identidad; ve más bien en ellas algo así como constitutivos integrantes.

*Alma y cuerpo*. En el problema de la relación entre alma y cuerpo gravita el pensamiento bonaventuriano hacia una mayor independencia y autonomía del alma. No asiente a la teoría de la *unio substantialis* tal como la entiende santo Tomás; el cuerpo tiene su propia forma (la luz), y en el hombre se da además otra serie de formas; el alma por su parte también está compuesta de materia y forma. Con todo, el alma actúa en el cuerpo como una realidad determinante superior, unitariamente informadora del todo humano.

*Filosofía cristiana*. El pensamiento de Buenaventura es «filosofía cristiana»; marcha sobre fundamentos dados por la fe. Proclama, sí, al igual que todos los escolásticos, que la filosofía se edifica con un saber natural pero en la práctica recurre a la revelación. El entendimiento humano, corrompido por el pecado original, dejado a sí solo, alcanza bien poco. Pero aun esto es un principio de fe. Es el caso que también Locke ha dicho que el entendimiento humano, solo, no basta y puede necesitar de la revelación.

*Escuela de san Buenaventura*. La escuela bonaventuriana presenta nombres notables: *Mateo de Aquasparta* († 1302), *Rogerio Marston* († 1303), *Juan Peckham* († 1292), *Pedro Juan Olivi* († 1298) y otros (cf. p. 426).

## SAN ALBERTO MAGNO

### El Doctor Universalis

Con san Alberto Magno ocupa la orden dominicana, tan llena de méritos para la vida espiritual de la edad media, el primer plano, y con él también llega a su punto culminante la gran innovación de la edad media, el aristotelismo. Ya Boecio había concebido el plan ambicioso de dar a su tiempo todo Platón y todo Aristóteles, pero no pudo llevarlo a término. Y cuando Gregorio IX encargó, en 1231, a diversos letrados, entre ellos a Guillermo de Auxerre, el estudio de Aristóteles y de su filosofía para ver las posibilidades de utilización de su doctrina para la ciencia de la fe, quedó ello una vez más en conato irrealizado. Alberto se propone de nuevo «hacer inteligibles a los latinos todas las partes de la filosofía aristotélica» y esta vez la empresa es coronada con el éxito. No sólo la lógica; también la física, la metafísica, la psicología, la ética y la política del Estagirita son ahora introducidas en el patrimonio común espiritual de la escolástica, juntamente con las ideas de la ciencia árabe y judía

y de otras muchas fuentes diversas, particularmente neoplatónicas. Alberto lleva el título de *Doctor Universalis*, y en verdad es un espíritu enciclópedico universal, que ha prestado con su trabajo un inapreciable servicio a la escolástica. 60 años después de su muerte escribe de él un cronista anónimo: «En este tiempo floreció el obispo Alberto, de la orden de los dominicos, el más notable teólogo y más erudito de todos los maestros, y nadie, después de Salomón, se levantó tan grande ni parecido en toda la filosofía..., pero como de nación era alemán, es aborrecido por muchos y su nombre despreciado, si bien se utilizan sus obras.»

**Vida**

Alberto nació por el 1193 en Lavingia de Suabia, acaso de la familia de los condes de Bollstádt. Estudia en Padua; se hace dominico a los 30 años en 1233 regenta una cátedra en Hildesheim y después en Friburgo, en Ratisbona, en Estrasburgo y en Colonia. De 1243 a 1248 le encontramos en París, en la universidad, lo más tarde desde 1247 como *magister in sacra pagina*. Aquí pudo acaso tener de discípulo a santo Tomás. Pero más seguro fue ello entre 1248 y 1252 en Colonia, adonde volvió Alberto desde París. También fue allí discípulo suyo Ulrico de Estrasburgo. En 1254 es provincial de su orden en Alemania. En 1256 se encuentra en Anagni en la corte pontificia; dos años más tarde en Florencia, y en 1259 elabora en el capítulo general de Valenciennes, junto con santo Tomás, Pedro de Tarantasia y otros, una nueva ordenación de estudios. En 1261 es nombrado obispo de Ratisbona, pero se hace descargar de este oficio una vez puestos en orden los principales asuntos de su cargo, y vive en adelante para la predicación de la Cruzada. Oímos hablar de nuevo de él en Colonia, en Wurzburgo y en Estrasburgo, en 1274 en el concilio de Lyón y en 1277 otra vez en París. El 15 de noviembre de 1280 muere en Colonia, que había sido, durante largo tiempo, su segunda patria. Cuando se piensa que Alberto hizo todos sus viajes, según las prescripciones de su orden, a pie, queda uno verdaderamente asombrado de que en medio de sus muchos negocios sacara aún tiempo y concentración de espíritu para una producción literaria que en la edición de Borgnet llena 30 gruesos tomos en cuarto. *Nostri temporis stupor et miraculum*, le ha apellidado su discípulo Ulrico de Estrasburgo

**Obras**

1. *Paráfrasis a Aristóteles*, con títulos iguales a las obras glosadas; es decir, al Organon, a la Metafísica, a la Psicología, a la Ética, a la Política, a los escritos de ciencias naturales. Queda inédito un comentario suyo a la Ética en forma de *Quaestiones* (hacia 1250), redactado por santo Tomás. 2. *Comentario a las Sentencias* (hacia 1245). 3. *Summa de creaturis* (hacia 1245). 4. *Summa theologica* (después del 1270), inacabada. 5. *Comentario al Liber de causis* y a los *escritos pseudo-areopagíticos*. 6. Muchas más obras inéditas. Una lista completalde las obras, en Glorieux, *Maitres* 162-77 (ver supra, p. 358).

**Carácter general de su filosofía**

La obra de Alberto Magno aún no se ha estudiado suficientemente, ni en su totalidad, ni en muchos de sus detalles. La magnitud de la materia abarcada lleva consigo el que con frecuencia falte la unidad. Muchas disonancias desaparecerían, con todo, si fuera dado distinguir con claridad lo que propiamente nos da de su cosecha, como opinión propia, de lo que meramente refiere de otros. En su suma filosófica *De creaturis*, donde habla él por sí mismo, su pensamiento se presenta bien conducido y coherente. No es posible, empero, definirle simplemente como un aristotélico ni como un platónico. Se orienta más bien hacia una síntesis de los dos pensamientos, platónico y aristotélico: *et scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis el Platonis* (*Met*. I, tr. 5, c. 15). Una más detenida investigación del aristotelismo de Alberto Magno sería de gran importancia para fijar el sentido de la terminología aristotélica, no sólo en él, sino también en santo Tomás, y en toda la escolástica en general. Porque es muy del caso, en cuanto topamos en los textos escolásticos con Aristóteles y sus conceptos, preguntarnos qué clase de Aristóteles es el que tenemos allí y en qué sentido preciso se toman y entienden términos que externamente suenan a Aristóteles. Tres aspectos capitales destacamos en las ideas filosóficas de san Alberto Magno; su posición frente a la fundamentación metafísica del ser, frente al tema de los universales y frente a la substancia del alma.

### Fundamentación del ser

La concepción del ser y sus últimos fundamentos es conducida por Alberto Magno de modo parecido a como veíamos en la metafísica de la luz propugnada por Grosseteste. Dios es la luz increada y produce, como *intellectus universaliter agens*, la primera inteligencia. De ella fluye (*emanatio*) el ser en grados escalonados pasando por el alma del mundo hasta llegar al ser corpóreo; por el estilo del *Liber de causis* y de Avicena. Pero Alberto rechaza el monismo neoplatónico de los árabes. La esencia de la primera inteligencia no es ya Dios mismo, sino algo distinto especial, acaso «la luz oscurecida»: *Quidam dixerunt, omnia esse unum et quod diffusio primi in omnibus est esse eorum* (De Wulf II, 138), anota él, distanciándose claramente de tal opinión.

### Universales

En el problema de los universales aporta Alberto una solución que preludia ya la respuesta de santo Tomás. Conoce la distinción de *universale ante rem, in re, post rem*. A tenor de ello distingue también él. La esencia específica de las cosas es independiente de su realización en el mundo espacial y temporal y es anterior a ella. Nuestros conceptos universales, en su forma de universalidad, son una cosa de la mente y, por tanto, *post rem*. Lo individual es una concreción de la esencia específica y, por tanto, es un universale *in re*. Con ello tenemos en resumen la síntesis escolástica de platonismo y aristotelismo, la idea y el mundo de lo concreto. Y de nuevo advertimos de qué manera la metafísica de los escolásticos estará siempre bajo el signo platónico, habrá de platonizar; pues ni santo Tomás será extraño a esta concepción de las ideas.

### Substancia del alma

La misma síntesis la hallamos de nuevo en la doctrina de la substancialidad del alma. Todas las substancias creadas están compuestas de esencia y de existencia; y muchas veces parece que Alberto entiende esta distinción en el sentido de una distinción real al modo de Avicena, mientras que otras sugiere una distinción más bien de razón, al estilo de Averroes. Las substancias corpóreas vienen al ser por influjo de la energía de la luz del sol junto con los influjos de la primera inteligencia. Para ello entran en función los conceptos de materia y forma, aunque no en un sentido auténticamente aristotélico, pues la forma de la corporeidad la constituye la luz. En las substancias espirituales no admite Alberto composición ni de esencia y existencia ni de materia y forma. Pero con todo deben ser compuestas, y recurre por ello a la distinción boeciana del *quo est* y *quod est*. Al poderse predicar esto último del alma (el *quod est*), se muestra que es ella algo concreto y, por tanto, una substancia individual; y como también se da en ella lo primero (el *quo est*), la quididad específica, podemos hablar de una forma universal en el alma. No se decide Alberto a definir al alma absolutamente como εντελέχεια del cuerpo. Teme, como Nemesio (al que sigue en esto), por su substancialidad (cf. supra, p. 289). Sólo en el sentido y en cuanto que da vida al cuerpo, es el alma forma del cuerpo, «pero en sí misma es ella, como dice Platón, espíritu incorpóreo y siempre vida» (*S. theol*. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2, ad 1). Se inclina por ello a considerar el alma a la manera de Platón, como el piloto del cuerpo, para dejar enteramente a salvo su independencia substancial; y no estará fuera de propósito recordar aquí que también Aristóteles en el libro octavo de la Física utilizó esta misma comparación. Por razón de la substancialidad del alma se pronuncia también Alberto contra Averroes. Toda alma, asienta contra él, tiene su propio entendimiento agente y su propio entendimiento pasivo (*De unitate intellectus contra Averroem*).

### El naturalista

De lo hasta aquí dicho podría sacarse la impresión de que Alberto cultiva predominantemente la filosofía especulativa. En este terreno estaba en posesión de toda la tradición y podía decir también su palabra. Pero por encima de esto tenía una especial preferencia por la inmediata observación y descripción de la naturaleza. No sería exagerado llamarle zoólogo y botánico. Cierto es que impulsó la exploración directa (*experimentum*) de la naturaleza en todas las formas. El editor de sus obras sobre los animales (*De animalibus*), H. J. Stadler, escribe en los *Beiträge* de Baeumker (16 y 17): «Si hubiera continuado el desarrollo de las ciencias de la naturaleza por el camino emprendido por san Alberto, se le hubiera ahorrado a dicha ciencia un rodeo de tres siglos.»

### Alberto y la mística

Apuntaremos, para terminar, el significado de san Alberto Magno para la mística alemana. Ejerció en este campo un particular influjo lo que en sus escritos hay de fondo neoplatónico, tomado por él, parte de la patristica, parte

de los escritos pseudo-areopagíticos, parte de la filosofía árabe. Eckhart sobre todo, y luego Tauler, Suso, Juan de Tambach y Nicolás de Cusa sacarán partido de ello.

### Escuela de san Alberto

A la escuela de san Alberto pertenecen *Hugo Ripelin de Estrasburgo*, *Ulrico de Estrasburgo* († ca. 1278), *Dietrich de Freiberg* († 1310) y *Bertoldo de Mosburgo* († después de 1350). Según Grabmann los rasgos que caracterizan a esta escuela son: tendencia al neoplatonismo, preferencia por los temas científico-naturales, independencia de criterio y aquella universalidad de espíritu que tan acusadamente se dio en el maestro.

## SANTO TOMÁS DE AQUINO

### Aristotelismo cristiano

Se ha dicho de santo Tomás que es el príncipe de la escolástica. Esto tiene un recto sentido, pues en realidad es un verdadero fundador. Lo que en tiempo anterior a él había penetrado en la escolástica en forma de material nuevo, sobre todo en ideas aristotélicas, por la vía de los árabes o directamente por las traducciones del griego, lo integra santo Tomás en un edificio unitario. Y la síntesis que edifica como buen artífice, con el material viejo y nuevo, está rigurosamente trabada, y por encima de todo luce en ella una meridiana claridad inigualada. É. Gilson ha dicho de la posición del Aquinate dentro de la escolástica: «No es la originalidad, sino el vigor y armonía de la construcción lo que encumbra a santo Tomás sobre todos los escolásticos. En universalidad de saber le supera san Alberto Magno; en ardor e interioridad de sentimiento, san Buenaventura; en sutileza lógica, Duns Escoto; a todos sobrepuja santo Tomás en el arte del estilo dialéctico y como maestro y ejemplar clásico de una síntesis de meridiana claridad.»

### Vida

Santo Tomás de Aquino nació a fines de 1224 en Roccasecca, de noble familia napolitana. A los 5 años es llevado al monasterio de Monte Cassino. A los 14 marcha al estudio de Nápoles. En el Quadrivium tiene por maestro a Pedro de Hibernia, autor él mismo de comentarios a Aristóteles, y al que deberá Tomás su primera iniciación en la filosofía griega. De 1239 a 1243 estudia en la universidad de Nápoles. Entra de 20 años en la orden dominicana y un año después marcha a París para proseguir allí sus estudios y luego, de 1248 a 1252, en Colonia bajo el magisterio de san Alberto Magno. De 1252 a 1255 es bachiller bíblico y comenta las Sentencias; en 1256 se gradúa simultáneamente con san Buenaventura de *magister* en la universidad de París. Tras una docencia de tres años como *magister*, le vemos de nuevo en Italia y enseña como *lector curiae* junto a Urbano IV en Orvieto, en el estudio de la orden de santa Sabina, en Roma, y luego bajo Clemente IV en Viterbo. En la corte pontificia conoce a su hermano en religión Guillermo de Moerbeke, quien le proporciona traducciones directas y seguras de los escritos aristotélicos y además de las obras de Proclo, de Arquímedes, de los

comentadores aristotélicos Alejandro de Afrodisia, Temistio, Ammonio, Juan Filópono y Simplicio, lo que para santo Tomás y para su filosofía es de una importancia extraordinaria. De 1269 a 1272 está Tomás por segunda vez en París. Estos años señalan la cumbre de su vida científica. Llenan también este período molestas luchas con los profesores del clero secular, que lo mismo que en su primera estancia en París, también ahora se oponen a la actividad docente de los religiosos; igualmente tienen lugar aquí las aceradas polémicas con el averroísmo latino, o mejor el aristotelismo radical de Siger de Brabante y de Boecio de Dacia, y con los contradictores del lado de la escuela franciscana, particularmente de Juan Peckham. En efecto, debido a la condena eclesiástica del averroísmo latino, Tomás había caído en descrédito allí y aun en su propia orden, pues no era fácil para todos distinguir entre su aristotelismo y el aristotelismo averroísta condenado de Siger. Santo Tomás defendió su postura con una calma de espíritu y objetividad que impresionó a sus mismos adversarios. Desde 1272 está Tomás de nuevo en Italia y actúa en el estudio de la orden y en la universidad de Nápoles. Llamado por Gregorio X al concilio de Lyón, muere durante el viaje, el 7 de marzo de 1274, en el monasterio cisterciense de Fossanuova.

## A. EL CONOCER

### La luz natural

El influjo de Aristóteles en santo Tomás lo apreciamos al punto en la nueva valoración del saber natural frente al conocimiento de la fe. El saber no es ya valorado simplemente como un instrumento de la teología, sino que se presenta como algo independiente con sus propios derechos. Todo hombre anhela por naturaleza el saber, dice Aristóteles; santo Tomás suscribe esta afirmación. Así como el Estado existe, según él, por naturaleza, y no recibe primariamente su derecho de la Iglesia, así también la filosofía. Es significativo el hecho de que santo Tomás en el umbral, tanto de su Suma Filosófica como de su Suma Teológica, haya estimado necesario probar que a más deuna luz natural, se puede dar también una luz sobrenatural, la revelación. En tiempos anteriores a él hubiera más bien ocurrido al revés; se habrían tenido que fundamentar también los derechos de la *ratio*. Se puede decir perfecto y pleno el entusiasmo de santo Tomás por el saber y por la ciencia.

De san Alberto Magno ha escrito De Wulf que aporta a su época el ansia de saberlo todo de que él estaba animado. Totalmente dentro de este mismo espíritu, santo Tomás considera como misión de la ciencia natural el «escribir en el alma del hombre el orden total del universo y de todos sus principios y causas». Pero no hubiera sido santo Tomás un hombre medieval si no hubiera reservado a la fe y a la ciencia de la fe el privilegio de desplegar la concepción del mundo en la que todo saber filosófico se ha de integrar. «Se ha de rechazar como falso lo que en las otras ciencias se muestra estar en contradicción con la teología» (*S. th*. I, 1, 6 ad 2).

### Origen del conocer

*Contra san Agustín y con Aristóteles*. Santo Tomás sigue también a Aristóteles en la cuestión del origen de nuestro conocimiento. Hasta entonces

san Agustín había sido seguido en este punto por la gran mayoría de los autores. Santo Tomás somete más de una vez a seria discusión la doctrina sobre las razones eternas, en las que, según san Agustín, conoceríamos nosotros todas las cosas. Véase, por ejemplo, *S. th*. I, 84, 5; 88, 3; *De ver*. VIII, 7. Santo Tomás admite también la fórmula «iluminación», pero queda ya atenuada la expresión con el aditamento de un cauto «cierta» iluminación, o con la aclaración de que la luz natural de la razón es «cierta participación» de la luz divina; viene luego a diluir el concepto agustiniano de iluminación en el de un general concurso divino, que no dice ya nada especial (*S. c. g*. I, 11), para echar finalmente por una vía fundamentalmente diversa, la vía de Aristóteles. Con él declara: «es natural al hombre llegar a lo suprasensible a través de lo sensible, porque todo nuestro conocimiento arranca de lo sensible» (*S. th*. I, 1, 9). Se rechaza expresamente la idea de que Dios es lo primero conocido, tal como supone la teoría del conocimiento en las razones eternas. «Lo primero que en esta vida nos es dado conocer, es la esencia de las cosas materiales, que constituyen el objeto propio de nuestro entendimiento, como ya se dijo repetidas veces» (*S. th*. I, 88, 3). Todavía tiene cierto sentido el decir que lo conocemos todo en la luz divina, lo mismo que tiene sentido decir que lo conocemos todo en la luz del sol. Pero así como no conocemos el mundo cuando contemplamos sólo la luz del sol y no miramos además las mismas cosas materiales, tampoco llegamos a un efectivo saber si nos quedamos en un mero participar de las ideas eternas, como creían los platónicos. Y por ello necesitamos del conocimiento sensible, si queremos llegar a un conocer verdadero (*S. th*. I, 84, 5).

*Los grados de abstracción*. Santo Tomás reconoce tres etapas en el nacimiento y progreso de nuestro total saber. Primero experimentamos en la sensación el mundo concreto sensible en su extensión individual, esta carne, estos huesos. Es el mundo de la filosofía natural (*philosophia naturalis*), a la que pertenece también la física. Tiene como objeto suyo propio el *ens mobile*. Cuando abstraemos de las determinaciones individuales y fijamos nuestra vista tan sólo en la extensión en general como tal, puramente en sus relaciones y aspectos cuantitativos, surge ante nuestra mirada el *ens quantum*. Al abstraer todavía más, dejada a un lado toda extensión en general, y pensar exclusivamente en puras determinaciones y aspectos ideales, surge el mundo de la ciencia metafísica. Su objeto es el ser en cuanto ser y sus determinaciones más generales, como unidad, acto, potencia y otras semejantes (*S. th*. I, 85, 1).

*Principios*. Por esta vía surgen igualmente los supremos principios, tanto del saber en general (leyes lógicas), como también los supremos fundamentos reales de las ciencias particulares. Los principios más generales de todo saber en general se iluminan inmediata e intuitivamente con sólo conocer el concepto de ser; son *iudicia per se nota*. El concepto de ser es el concepto más general y lo primero conocido por el hombre; «lo primero que cae en su conocimiento es el ser, cuyo concepto se incluye en todo aquello que conocemos. Y por ello el primer principio indemostrable es que no se puede simultáneamente afirmar y negar una misma cosa; lo cual se funda en el concepto de ser y no ser. Y sobre él descansan todos los otros principios, como dice Aristóteles. Y como el ser es lo primero que se nos da con la razón especulativa, así el bien es lo primero que cae en la razón práctica» (*S. th*. I, II, 94, 2). Los principios de las ciencias particulares, en cambio, sólo los tenemos cuando establecemos los

correspondientes conceptos generales, genéricos o específicos (extensión, cuerpo, vida, planta, animal, alma, etc.), que sean base de aquellas ciencias, y que hemos de deducir de la experiencia.

*Fundamentos del «a posteriori».* anto Tomás ha tomado en consideración (*S. th.* I 84, 7) el hecho de que el conocer humano sólo es posible mediante un volverse del entendimiento hacia los datos de la fantasía emanados del conocimiento sensible (*convertendo se ad phantasmata*). Por un lado comprobamos que, faltando determinados órganos sensibles, faltan también sus correspondientes conocimientos o ideas. Por otro lado experimentamos constantemente, nos la da la introspección, que para formarnos una idea clara de algo espiritual o notificarla a otros, llamamos en nuestra ayuda a imágenes y esquemas intuitivos. La razón de ello está en que las potencias cognoscitivas son siempre proporcionadas a sus objetos. «Mas para el entendimiento humano que está unido al cuerpo, el propio objeto lo constituyen las esencias que existen en las cosas materiales; por la naturaleza de estas cosas sensibles nos elevamos después a cierto conocimiento de las cosas no sensibles.» La naturaleza de la piedra la consideramos siempre en esta piedra particular; la naturaleza del caballo en general, en caballos particulares. Y así conoce siempre nuestro entendimiento el universal partiendo del particular. Pero el particular sólo es aprehensible por el conocimiento sensible. Consiguientemente estamos siempre necesitados de la experiencia sensible. Santo Tomás podría preguntar a los idealistas que todo lo quieren conocer desde el espíritu, por qué no pueden, desde su intuición ideal, decir a priori cuántas clases de vivientes hay y cuáles son sus orígenes. Todo esto tiene por fuerza que investigarse en el espacio y el tiempo (*S th*. I 84, S).

*El «a priori» en santo Tomás*. Esto puede sonar a empirismo, pero en realidad nada tiene de empirismo. A la pregunta de si el conocimiento espiritual está exclusivamente sufragado por las cosas sensibles (*S. th*. I 84; 6), responde: «No se puede decir que el conocimiento sensible sea la causa total y completa del conocimiento espiritual»; debe más bien considerarse como el material ofrecido a la verdadera causa de este conocimiento, y «no hay por ello que extrañarse de que el conocimiento espiritual rebase la experiencia sensible» (*si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit*: l.c. ad 3). ¡Trascendemos la experiencia sensible! Con esta declaración queda excluido el empirismo, pero también el llamado realismo crítico, que, si bien toma en serio el «realismo», no supera la experiencia sensible, y avanzando de abajo arriba no llega a predicados verdaderamente universales sobre el ser (ejemplo Nic. Hartmann). Ahora nos preguntamos: ¿en qué consiste y con qué derecho es trascendida la experiencia? La superación se lleva a cabo mediante el entendimiento agente. Es él la auténtica causa de nuestro conocimiento espiritual. Lo que él saca y elabora de los fantasmas de la experiencia sensible, son auténticos universales, conocimientos de validez universal y necesarios. Ni un momento duda de ello santo Tomás. Y la duda de los modernos de que acaso nuestras representaciones universales, que abstraemos de la experiencia sensible, no tengan más valor que los soportes empíricos en que se apoyan, de modo que nadie esté seguro de lo que mañana será, como tampoco de lo que siempre fue, no le ha pasado por las mientes a santo Tomás. Se ha denominado por esto, y no sin razón, a su *intellectus agens* un momento apriórico en su teoría del conocimiento. Exactamente, en este respecto, como en Kant. También éste proclama: «Si es cierto que todo nuestro

conocimiento comienza con la experiencia, no por ello tiene todo él su origen en la experiencia.» Pero *el a priori* de santo Tomás es de muy diversa índole que el de Kant. No es un a priori funcional que determina originariamente los objetos, sino muy al revés, descansa sobre la persuasión metafísica de que hay ya objetos, que éstos tienen ya su interna verdad, su forma y su idea, sus «razones eternas» y que éstas se reflejan en nuestra alma; así se afirma expresamente en *S. th*. I, 16, 6. Por ser el *intellectus agens* un principio activo inherente a nuestro espíritu, que participa de la divina luz, de la única eterna verdad, que contiene en sí todas las verdades y todas las esencias, puede actuar de nuevo lo que en las cosas hay latente de las formas eternas, según el adagio aristotélico: el hombre engendra al hombre (*S. th*. I, 79, 4). Léase también lo que se dice en *De ver*. VIII, 7 ad 3; *impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat*. Como se ve, Tomás no se pronuncia de una manera enteramente diáfana. Pero algo hay claro; la abstracción en él no es una abstracción en el sentido moderno, sino más propiamente una intuición de esencia, intuición abstractiva (Garrigou-Lagrange), lo que cabalmente era ya en Aristóteles. Y sobre esta base y presupuesto metafísico se justifica la tesis tomista. A esto no se opone el que, según santo Tomás, no intuyamos inmediatamente, por decirlo así, a primera vista, las esencias, sino sólo por la vía de los accidentes, por y a través de ellos.

*Santo Tomás y san Buenaventura*. Y con ello se deja entender que santo Tomás vuelve de nuevo a san Agustín. No continúa la línea iniciada por Abelardo con su temprana duda sobre el conocimiento metafísico; sino más bien da marcha atrás en este proceso evolutivo. Sería del caso preguntarse si es realmente esencial la distancia que separa su teoría gnoseológica de la de san Buenaventura. Mirado desde un ángulo psicológico, salta en seguida a la vista una clara diferencia: para san Buenaventura las razones eternas están al comienzo del proceso cognoscitivo; para santo Tomás, al fin de él. Pero mirado desde un punto de vista lógico, aquella diferencia desaparece, pues la verdad que nosotros aprehendemos, según ambos pensadores, no tiene su fundamento en la experiencia como tal - la experiencia constituye en ambos casos tan sólo la causa material-, sino en las notas y nexos esenciales participados de las formas eternas, y que son las que se nos revelan a nosotros.

*Juicio y verdad del juicio. Esencia del juicio*. Pero el conocimiento no alcanza su plenitud según santo Tomás, en esto del lado de Aristóteles, con la intuición de la esencia, con el concepto, sino con el juicio. El juicio es una unión o separación de conceptos (*intellectus componens vel dividens*). Si un juicio une o separa los conceptos de esencia tal como los nexos y notas objetivas se dan unidos o separados en la realidad, es verdadero. Y en esta verdad, propiedad del juicio, tenemos la verdad en su propio sentido (*S. th*. I, 16, 1 y 2); pues «verdad es decir que es lo que es y que no es lo que no es», define santo Tomás, al igual que Aristóteles (*De ver*. I, 1); o más breve, «verdad es la adecuación entre el pensar y el ser» (*veritas est adaequatio rei et intellectus*: *S. th*. I, 16, 1), definición, con todo, que, según Tomás, corresponde también a la verdad ontológica, la *veritas rei*. La atribuye en *S. th*. I, 16, 2, arg. 2, y en *De ver*. I, 1, corp., falsamente a Isaac Israeli, filósofo neoplatónico del siglo X, principios. En realidad deriva de Avicena y es citada anónimamente por Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller, Alejandro de Hales y otros.

*Verdad del juicio y verdad ontológica*. Pero admite también santo Tomás, no obstante, cierta verdad en las percepciones del sentido y en las quididades definicionales y conceptos de esencia; más aún, es de opinión que los contenidos de la facultad sensitiva y las notas de esencia siempre son verdaderas (*circa quod quid est intellectus non decipitur*), porque el sentido y el intelecto son allí informados directamente por los objetos mismos (*S. th*. I, 17, 3). Y por ello se ha de decir que las notas de esencia son las que deciden sobre las posibles o no posibles uniones del juicio; porque el juicio se apoya en la imagen de la realidad que se da tanto en la aprehensión sensitiva de objetos como en la espiritual. Esto quiere decir que en definitiva lo que decide es la verdad interna u ontológica de las cosas; pues «las cosas naturales, de las que nuestro entendimiento recibe su saber, determinan (*mensurant*) nuestro entendimiento, como se dice en el libro X de la Metafísica de Aristóteles; pero a su vez, son ellas determinadas por el entendimiento de Dios, en el que todo ha sido creado, como las obras de arte son hechas en el entendimiento del artífice. Así el entendimiento divino es determinante, mas no determinado; la cosa natural, en cambio, es determinante y determinada (*mensurans et mensurata*); y nuestro entendimiento humano es siempre determinado y no a su vez determinante, a no ser en las cosas artificiales» (*De ver*. I, 2).

*¿Juicios sintéticos a priori?* Por ello no existe aún para santo Tomás el problema de los juicios sintéticos a priori, con los que abrió Kant su teoría epistemológica. No se encuentra aún en la fatal situación de tener que unir contenidos de la percepción sin saber cuáles son las leyes con arreglo a las cuales deba ello hacerse. Las cosas están «ya» unidas; existen notas objetivas de esencia, y nosotros tenemos conocimiento de ellas; el entendimiento agente tan sólo las ilumina y las hace brillar como algo eterno «ya» acabado y en sí válido. Tras la doctrina de la percepción sensible y de las esencias está el antiguo ideal-realismo, para el que el mundo y sus cosas se hacen patentes en su realidad óntica, en su «en-sí», a la mirada sensitiva y espiritual, ya se verifique esa mirada en una inmediata intuición de ideas, ya mediante el «nous», ya mediante las «razones eternas» o con el intellectus agens. En último término todo conocer es aquí un θεωρειν, y la dialéctica es el camino real del saber. H. Meyer observa atinadamente que la teoría de la perfección de nuestro conocer en el juicio, no casa adecuadamente con el sistema aristotélico-tomista, «en el sentido de que en Aristóteles la potencia intuitiva del *intellectus agens* presenta rasgos de semejanza divina, y según santo Tomás, Dios no une y divide, sino simplemente conoce» (o. c. 393).

## B. EL SER

El verdadero pensamiento de santo Tomás se nos revela en su metafísica. Y aquí es donde se refleja con especial fuerza el influjo de la terminología, de la problemática y de la posición filosófica aristotélica. Queda en ello, no obstante, un considerable fondo de ideas agustinianas y neoplatónicas y sería desatinado subestimarlo y empeñarse en buscar en santo Tomás una metafísica puramente aristotélica.

### Realidad

*Presencialidad*. El concepto de realidad es algo primitivo, anterior y por sí mismo evidente, que va siempre unido al concepto de ser. Ser es simplemente lo real. En esta concepción originaria de la realidad encontramos por de pronto dos rasgos característicos: la presencialidad y una primitiva relación de cercanía con la realidad espacial y temporal. Que el ser no es creado por el espíritu, sino «encontrado», es la concepción general antigua y medieval. Es particularmente revelador a este propósito un artículo de la Suma Teológica (I, 85, 2), en el que santo Tomás se pregunta si no será puramente subjetivo el mundo total de objetos que el hombre ve y piensa, una mera contemplación y pensamiento del propio espíritu y de sus creaciones. «Algunos han pensado (*posuerunt*) que nuestras potencias cognoscitivas sólo conocen sus propias modificaciones; por ejemplo, la potencia sensitiva no percibiría más que la alteración de su propio órgano. Consiguientemente el intelecto no conocería tampoco más que sus propias modificaciones subjetivas.» En tal caso el objeto y el contenido del conocimiento espiritual sería sólo una determinación subjetiva del intelecto. Podría parecer que en estas palabras se plantea el problema moderno discutido desde Kant, y que se pregunta seriamente santo Tomás si acaso el ser no tendrá tan sólo una existencia en la conciencia, dado que el conocimiento no sea en definitiva más que una posición de nuestro espíritu. Pero cuando oímos la respuesta que da, entonces no habría ya posibilidad ninguna de ciencia, porque en aquella hipótesis «el conocimiento no se refiere ya a cosas que están fuera de nuestra alma», de forma que la diferencia entre lo verdadero y lo falso desaparecería, advertimos en seguida cuál es el presupuesto básico que late en esta manera de pensar y en esta problemática insinuada. En toda circunstancia, el ser ha de ser transubjetivo; es encontrado por nosotros. En ello consiste la realidad y la objetividad, en ello también está la verdad. Las cosas determinan (*mensurant*) nuestro espíritu. Queda muy lejos la idea y aun la sospecha de que nosotros podamos determinar los objetos, quizá por medio de leyes trascendentales del espíritu. Kant busca una salida a la posibilidad de la ciencia aun en la hipótesis de objetos determinados por la mente; para santo Tomás tal posibilidad no existe y toda problemática ulterior carece de sentido desde el momento que no se suponen objetos en sí constituidos e independientes y dados al espíritu.

*Realidad espacial y temporal*. Un segundo rasgo característico de la concepción tomista de la realidad lo tenemos en que el ente concreto e individual, el que está en el espacio y el tiempo, la substancia primera, es para santo Tomás el ser en su propio y original sentido. Ya en su escrito primerizo *De ente et essentia* enseña con toda claridad que la esencia no es sólo la idea o la forma, sino la substancia primera que surge de la materia y la forma unidas (c. 2); o, como se dice en *S. th*. I, 84, 7, el objeto del humano conocimiento es una quididad que existe en la materia en una realización individual. Éste es el ser propio y real. Lo mismo había mirado como realidad Aristóteles en contra de Platón. Los influjos de la estoa y de la idea cristiana de la creación hicieron que se consolidara más y más este concepto de realidad.

*Realidad metafísica*. Pero cuando santo Tomás trata de definir el objeto formal de la metafísica, nos habla del mundo transfísico, de los *insensibilia* (los neoscolásticos introducen aquí el concepto de *ens intelligibile*), de las esencias, formas e ideas universales, en las que Dios ha volcado el despliegue del ser y de los seres, en las que se verifica la creación y la existencia de las cosas, imitándole a Él y participando de Él; lo que hace que también pueda

denominarse la metafísica una teología (*In Boethium, De Trin*. qu. 5, a. 1; *S. th.* I, 15, 2). Pero, no obstante ser la metafísica la ciencia del ser, de lo existente, es bien cierto que santo Tomás ha tenido además en cuenta, dentro de este contexto, otro concepto de realidad, el concepto platónico-agustiniano de la auténtica realidad, la ideal. El concepto de realidad en santo Tomás está en definitiva enfocado desde la idea y esencialmente determinado por ésta. La metafísica como ciencia del ser es, en el fondo, ciencia de los *insensibilia*.

Pero ¿se podrá aún decir que la substancia singular sensible concreta es el ser en su sentido originario y propio? Y ¿quizá comprobar que la filosofía escolástica entiende también por «real» y «objetivo» lo mismo que entiende el materialismo? ¿Qué es para Tomás el ser «verdadero»? Si no perteneciese la materia a la esencia de las cosas espacio-temporales, si las cosas mundanas fueran sólo forma, entonces cree él (*S. th.* I, 18, 4) que tendrían en Dios un ser *omnibus modis* más «verdadero» que en sí mismas. Pero puesto que la materia pertenece a la esencia de estas cosas, son ellas, en cuanto al *esse hoc*, «más verdaderas» en sí mismas que en la mente divina. ¿Ha querido con ello zanjar Tomás la cuestión del realismo e idealismo recurriendo a una distinción que pone a la metafísica allá lejos, con traje festivo, y a la realidad acá en el mundo de la materia? Algunos se inclinan a creerlo así. Con el concepto de *rerum natura*, concepto estoico (y los estoicos son materialistas) avanza de hecho a primer plano un modo de ver la realidad que podría ser mal entendido. Pero hay implicada en ello una serie de conceptos claves, como creación, participación, analogía, que ponen el acento definitivo en otra parte. Nos ocuparemos en seguida de ellos.

### Propiedad del ser

El concepto «propiedades del ser» procede de Aristóteles, que se propone en la metafísica estudiar el ser y lo que le conviene en cuanto tal. Desde ahí se mueve Tomás. Pero no se contenta con tomar de Aristóteles los conceptos fundamentales de esta cuestión, sino que también recurre a la filosofía platónica y a la revelación cristiana. Son los siguientes: ser creado, participación, analogía, trascendencia, categoría, grados de ser.

*Ser creado*. El concepto de creación tiene origen revelado. Sella toda la ontología del Aquinate. Ser creado es expresión constante. Es utilizado incluso en las secciones filosóficas. Contingencia no quiere decir otra cosa. Se puede explicar también la contingencia filosóficamente, y se hace, por lo común, sobre bases aristotélicas, echando mano del concepto y principio de causalidad; pero en general es de procedencia teológica y, por ello, demasiado a menudo se explica en la neoscolástica la contingencia por la creación y la creación por la contingencia, aunque con miembros intermedios. El modo concreto de la creación depende de la naturaleza de ella. Tomás la entiende (*S. th*. I, 45, 1) como una *emanatio totius entis a causa universali, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis*.

¿Qué clase de emanación es ésta? Frente a una variante de la emanación árabe (Avicena), declara Tomás (*S. th*. I, 47, 1; cf. *S. c. gent*. II, 42) que no es una emanación en la cual todo salga de Dios de modo automático y necesario en grados ecalonados. La emanación le conviene a Dios como *causa agens* con libre voluntad. Deberá pues iluminarse la emanación con el concepto de causa eficiente. Veremos en seguida algunos aspectos de ella en el contexto

de la participación. Pero por tratarse de causa eficiente, median ya entre causa y efecto ciertas relaciones de gran interés. La causa, por ejemplo, no hace simplemente algo, sino que lo hace según el principio *operi sequitur esse*, que importa una cierta afinidad entre creador y criatura. Esto tiene su reflejo en la predicación de nuestros conceptos aplicados a Dios. Estos conceptos nuestros los obtenemos en nuestra experiencia. Ésta nos da algo esencial de las cosas. Pero no nos da lo último y lo más propio de ellas. El ser propio de las cosas, en efecto, se encuentra, según Tomás, *per prius* en Dios (*S. c. gent*. I, 34). Lo que llamamos, por ejemplo, bondad en las cosas, «preexiste en Dios» (*S. th*. I, 13, 2), y a eso que preexiste en Dios «convienen nuestros nombres más propiamente que a las cosas del mundo» (*nomina proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creatures*, *S. th*. I, 13, 3). Bajo un ropaje teológico se descubre fácilmente un motivo platónico al decir que el significado de los nombres se da plenamente en Dios e impropiamente (o menos propiamente) en las cosas creadas; en éstas sólo como en un remedo de la realidad divina. Las ideas son en Platón la auténtica realidad; a tenor de ellas se denomina en este mundo visible lo que se les asemeja y de ellas participa (Rep. 596a y frecuentemente). Con esto llegamos a la gran pregunta: ¿qué clase de emanación se da en la creación, que implica a la vez una participación? ¿Se aclarará por esta vía el concepto de emanación?

*Participación*. El concepto de participación desempeña en Tomás un papel no menos importante que el de creación. Ha sido tema de muy recientes estudios, pero creemos que aún insuficientes. La relación entre participación y creación, así como entre participación y causa eficiente, requiere aún una investigación a fondo que aclare cuál de esos dos términos comparados es, en cada caso, lógicamente primero y, sobre todo, cuáles son los verdaderos fundamentos filósóficos de la participación. A la vez será útil saber en qué marco histórico y filosófico se halla encuadrado el concepto de participación y cuál es su significado.

*Momento histórico-doctrinal*. Este marco lo da la teoría platónica de las ideas, tratada anteriormente según la cual denominamos y entendemos ciertas cosas desde algo lógica y ontológicamente anterior. Es la idea respecto de lo ideado. La idea es siempre totalmente ella misma; lo que participa de ella, en cambio, no es plenamente el ser expresado por la idea, sino que sólo «tiene parte» en ella, es decir (y ésta es la explicación platónica de la participación), se comporta respecto de la idea como la copia respecto de su modelo. El modelo es ser verdadero, independiente, perfecto, la copia quiere ser como el ejemplar, pero queda siempre por debajo; depende, pues, del modelo, según toda su esencia, no sólo en cuanto a su existencia (contentarse con esto último sería un gran error). Los escolásticos llaman a estos modelos *formae separatae*, pero no siempre precisan que esta separación no es absoluta, sino sólo por relación con un determinado modo de ser, a saber, con respecto al *in se esse*. Es decir no es ajena la idea al ideado como el ejemplar no lo es a la copia; de lo contrario no seria verdadera copia. Es justamente al revés, el ejemplar o modelo es el corazón de todas las cosas, en él viven y en él son. Pero este matiz de la separación, así entendida, se perdió en el curso de la historia, y el mismo Tomás desvirtúa el concepto de *formae separatae*, tomándolo *absolute* y no *secundum quid*. Si aplicamos ahora a los seres en su totalidad lo que se dijo del ser particular, diremos que hay un ser que es él mismo, es plenamente su ser, un *ipsum esse per se*, como se dirá después,

mientras existe otro orden de ser, muy por debajo del anterior, aunque vive totalmente de él, participa de él y en él vive, se mueve y es.

*Su concepto*. Se aclara así el sentido de la participación. A la luz de este concepto entendemos el mundo y las cosas del mundo desde algo anterior a ellas, que descansa en el fondo de todas, como el todo, lo perfecto, lo primero, lo verdadero y lo propio, haciéndolas posibles, de forma que las cosas llevan y ostentan en si la huella y la faz de su fundamento, desde el oscuro símbolo a la clara representación o imagen. Sin embargo este fundamento permanece siempre de algún modo encubierto, y sólo se le conquista trascendiendo el ser creado, no precisamente saliendo y huyendo de él, sino ahondando en su núcleo más íntimo. Así todo ser del mundo se torna una emanación, emanación de la copia respecto de su modelo o de lo fundado respecto de su fundamento, como se dirá con una formulación más general y ontológicamente más precisa.

*Origen*. Los lugares clásicos de la intuición primera que condujo a esta idea de la participación son: *Fedón* 73e 9-10 (modelo-copia) y *República* 508b 13 (lo bueno en si, con su trascendencia «analógica»). La explicación ontológica está en *Fedón* 99d-102a, en el pasaje de la «segunda navegación», con la «parusia» de la idea en el ideado, y con la μέθεξις de lo ideado en la idea; también está allí el ascenso de fundamento en fundamento (θπόθεσις) hasta el supremo ικανόν, el fundamento de todos los fundamentos (101d, e); añádase el símil del sol de la *República* (*Rep*. 508ss), que se explaya después en la dialéctica platónica. El trascendental de todos los trascendentales que late en el fondo de todo es la «semejanza», un hecho ontológico de primer orden, primitivo e irreducible, origen de toda la filosofía de la analogía del ser.

*Tomás*. La idea de participación en Tomás, en el contexto de la creación, se halla en *S. th*. I, 44, 1. Se pregunta si todo ser finito ha de ser creado por Dios necesariamente, y responde: *Dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicetate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur quod omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causare ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dixit in II Metaph. quod "id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri"; sicut "id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis"*.

Es manifiesto que Tomás opera aquí con motivos platónicos. Lo prueba el hecho de hablar de un *maxime ens* en conexión con el *maxime verum*, aun cuando Tomás no cite expresamente el *Parménides* de Platón y se apoye aún en la *Met*. α, donde Aristóteles también, como es sabido, platoniza. Es por lo demás interesante notar que Tomás está citando literalmente al *Fedón* (103c y 105c) y su «segunda navegación», cuando afirma que todo lo blanco es blanco por la blancura, y todo lo cálido es caliente por lo cálido en sí; incontables veces se repetirá esto en la edad media, especialmente en Eckhart.

Desvaída quedará toda explicación de la participación que no tome en cuenta los fundamentos platónicos de este concepto. En ellos cobra su verdadero sentido. Hay implícito en él un apriorismo que se remonta a la teoría de la reminiscencia. Conocemos preexistencialmente lo cálido en sí, lo blanco, lo justo, lo bueno, etc., y sólo desde ese conocimiento originario podemos «entender» y «nombrar» lo que tiene participativamente aquella forma. El ser no se conquista de abajo arriba, sino inversamente, de arriba abajo. Ya puede hablarse de abstracción, *vía analogiae, negationis, eminentiae*; no son ésas propiamente las vías a lo *maxime verum*; son sólo un comienzo que luego, en un cierto momento, de repente, en un cambio de rumbo, por la espontaneidad del espíritu, es superformado desde arriba. ¿Podrá alguien pensar que Kant, que también comienza con el sentido, conquista el ser desde abajo? Heidegger ha dicho que el mito platónico de la caverna está en la base de toda la metafísica occidental. También está en la base de la idea de participación que tiene Tomás y de su teoría de la creación. También ella, y su correlativa teoría del ser, tienen la misión de guiarnos desde la caverna hasta el verdadero ser y hasta la idea del bien en sí. Se deduce esto del significado atribuido a la participación, al utilizarla en la explicación de la creación como una *emanatio*.

No quiere esto decir que Tomás sea totalmente platónico en la doctrina de la creación. En verdad sus fórmulas no han sido siempre del todo precisas. Se halla en el cruce de diversas corrientes que le vienen de la tradición. Bien claro es que al lado del concepto de participación está también el de causa eficiente (*S. th*. I, 44, 1). Y se pregunta uno qué fue lo primero, participación o causación; o si acaso ambas cosas, al sumarse, no llegaron a un ajuste definitivo. Valdría la pena investigarlo.

*Analogía*. La analogía, otro concepto medular de la ontología tomista se demuestra, a la luz de las fuentes, como una variante de la idea de participación. Pero esto no es evidente a primera vista. Ya el Ferrariense concedía que en este terreno reina una gran confusión (*In S. c. gent*. I, 34). Para ello será preciso analizar el planteamiento problemático y los momentos evolutivos de la doctrina.

*Tendencia*. El planteamiento problemático global está sugerido por la pregunta: cómo se puede diferenciar el concepto de ser sin perder de vista su unidad. Comenzó la cuestión con Aristóteles. Desde él el concepto de ser no es un concepto genérico. No se puede hacer con él lo que con el género, que se le añade algo para descender a las especies, pues al ser no se le puede añadir el ser. La diferenciación o contracción del ser ha de hacerse de otra manera; mediante una distinción especial que acabará llamándose analogía. Evita dos cosas: que el ser se predique de los inferiores con un sentido totalmente igual (unívocamente, συνώνυμως), y que se predique con un sentido totalmente diverso, con sólo identidad de nombre (equívocamente, ομώνυμως); han de conciliarse las dos cosas, igualdad y diferencia, pero no en una mera suma aritmética, sino de otra forma originaria, ontológica, que se ha denominado analogía. Va por una vía media que mira en el ser lo idéntico, sin dejar de ver lo diverso, y lo diverso, sin dejar de ver lo idéntico, y evita así los dos extremos: todos los seres idénticos, o todos los seres completamente inconmensurables (*De ver*. II, 11 corpus). Existe un único ser, una substancia; todo lo demás no es otro ser, otra substancia, otra causalidad, sino a lo sumo una modificación del uno, dicen Parménides, Spinoza, los panteístas. Hume, en cambio: Las cosas todas existen en la naturaleza yuxtapuestas, sin más cohesión que la

que les confiere su entrechoque mecánico. La analogía tiene su máxima aplicación en el caso de Dios. Permite relacionar a Dios con el mundo, evitando así su incognoscibilidad, sin caer con todo en una identificación panteísta. En este contexto filosófico sistemático se inserta el problema de la analogía.

*Evolución histórica*. Aristóteles no llama analogía a lo que Tomás designa con este término. En el cap. 1 de las *Categorías* junto a la sinonimia y homonimia está no la analogía, sino la paronimia. Sin embargo, la tradición ha referido siempre a Aristóteles este trío: sinonimia (*univocitas*), homonimia (*aequivocitas*) y analogía. La evolución doctrinal ha sido complicada y sus fases son las siguientes:

*Platón*. En Platón hay una analogía equivalente toda ella a μέθεξις. La idea está presente en el ideado, éste «tiene parte» en aquélla y recibe de ella su nombre. Ser «nombrado» según la idea es un motivo fundamental platónico, como pudimos ver antes en *Rep*. 596. Por eso, el rebrote (έκγονος) de la idea del bien en sí, es un ανάλογον respecto del bien (Rep. 508b 13). Es algo hecho ανα τόν λόγον = τήν ιδέαν. Es imagen y semejanza del bien. Está claro; analogía en Platón es semejanza y participación.

*Aristóteles*. Aristóteles rechaza el concepto de participación platónico. Da al término «analogía» otro significado, tomado ahora de la matemática, que fundamenta un cierto ideal de igualdad jurídica. Analogía es ahora la igualdad que existe entre la relación de dos conceptos entre sí y la relación simétrica de otros dos; el ojo es al cuerpo como el entendimiento es al alma. En fórmula esquemática: 6:3::4:2. Se ha llamado analogía de proporcionalidad, o analogía de cuatro miembros, y a veces se la ha considerado como la analogía simplemente tal. Así alguna vez el mismo Tomás, v.g., en *De ver*. II, 11. De hecho, no es analogía sino predicación sinónima, pues 6:3::4:2 significa 2 = 2, si por «igualdad» se entiende ahí identidad. Si no se entiende así, entonces no se trata de igualdad, sino de semejanza, y entonces volvemos a una analogía de semejanza. Aristóteles no desecha la vieja analogía de semejanza platónica, sino que la conserva aunque con otro nombre, como suele. Se oculta con la predicación πρός έν, que podría denominarse plurisignificación correlativa, o mejor, predicación denominativa. Dentro de ella trata Aristóteles de la analogía del ser. En *Met*. I, 1 está el ejemplo clásico citado por los escolásticos para la analogía del ser; el ser se dice de muchas maneras, como lo sano, que se dice de la medicina, del manjar, del color. Estas tres cosas son distintas entre sí y en toda su realidad concreta, pero son sin embargo algo unitario por estar enlazadas en un significado primitivo, el de la salud del animal, a la que se refieren, como causa, conservación o señal. Pero resulta que ese viviente sano, al que los otros «sanos» se refieren, es para Aristóteles lo φανερώτατον y lo αληθέστατον, lo más manifiesto y lo más verdadero, términos sintomáticos que delatan bien el lugar histórico de este modo de pensar; en contexto paralelo aparecen también los significativos ejemplos de lo cálido y el fuego (*Met*. α 1). No se puede fijar exactamente cuándo se convirtió en analogía la predicación aristotélica πρός έν. Lyttkens sospecha que esto se debió a un traductor árabe. En todo caso ahora se designa frecuentemente esta analogía como analogía de proporcionalidad, porque las cosas que se denominan con respecto a algo, guardan con éste alguna relación; pero, mirado desde otro lado, se puede hablar de analogía de atribución porque se aplica el nombre de la idea a los ideados. Pero es siempre, en la mente de Aristóteles, analogía de semejanza y analogía de participación. Todas las

metáforas, imágenes, símbolos, son de esta clase. Esta analogía denominativa no es otra cosa que la «paronimia» de *Categorías*, cap. 1. Si el gramático se llama así por la gramática y el valiente por la valentía, esto es en virtud del originario motivo platónico que deriva el sentido y el nombre de las cosas del verdadero ser. No fue una casualidad histórica que se pusiera en los textos medievales analogía en vez de «paronimia» en línea con la sinonimia y la homonimia.

*Tomás*. Tomás recibe lo que le viene en la tradición; por ello no adopta en la cuestión de la analogía una terminología uniforme, y probablemente no tuvo tampoco una doctrina perfectamente definida. Hay actitudes varias frente a la analogía de proporcionalidad de cuatro miembros, así, por ejemplo, en *De ver*. II, 11 y XXIII, 7 ad 9, y en otros muchos pasajes. Gracias a Cayetano y a los tomistas tuvo la primacía esta forma de analogía. Kant no conoció otra (*Proleg*. § 58). Pero Tomás no se mantiene siempre en esta sola explicación. Conoce también las relaciones entre Dios y el mundo, como participación y semejanza, y esto en el concepto de analogía. Se dice Dios *ens*, porque es su *esse*; en cambio la criatura sólo porque participa de él; y añade como ejemplo: *ut si poneremus calorem esse sine materia et ignem convenire cum eo ex hoc quod aliquid calores participat* (II *Sent*. 16, 1. 1 ad 3); ejemplo tomado del *Fedón* (!).Tenemos ahí la analogía de semejanza. En el Comentario a las Sentencias se halla esta analogía de semejanza aún mayor número de veces, v.g., I *Sent*. 35, 1, 4: *«Alía analogía est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur, el haec analogía est creaturae ad Deum.»* Es, ni más ni menos, la fórmula platónica de la idea con respecto a su ideado. O en I *Sent*. 3, 1, 3: *Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili, per analogiam, ex creatures potest devenire in Deum*. Y en el opúsculo *De nat. accidentis* (demostrado por Grabmann como genuino), hay esta definición que aleja toda duda (cap. 1): *Haec est natura omnis analogi, quod illud de quo primo dicitur, erit in ratione omnium quae sunt post, sicut sanum, quod prius dicitur de animali quam de urina vel medicina*. Y no sólo en el *Comentario a las Sentencias*, obra del primer periodo; también en la *Suma Teológica* se habla de una *analogía alicuius imitationis* (I, 44, 3), y parecidamente en la *Suma filosófica* (*S. c. gent*. III, 34) de una analogía de los *princípiata* respecto de su *principium*, y en la *S. th*. I, 4, 3 ad 3 se equipara simplemente, sin más prueba, la analogía a la *participatio* y *similitudo*.

No es fácil determinar la relación que guardan entre sí estas varias clases de analogía y cuál es la decisiva y la primordial en Tomás. Se tiene la impresión de que acaso sea la analogía de semejanza la fundamental, como en Buenaventura. Posiblemente Tomás, respetuoso con lo recibido históricamente, no se ha decidido a fundir aquí, en una síntesis conciliadora, las varias posiciones.

*Trascendentales*. La propiedad universalísima que compete al ser en cuanto tal, se llama trascendental, concepto típico de la filosofía antigua, que habrá que distinguir bien del término «trascendental» en el sentido en que lo usa Kant. Como notas trascendentales del ser enumera santo Tomás, al igual que san Alberto y otros, el *unum, verum, bonum, res, aliquid*. Son notas que se encuentran absolutamente en todos los seres. Santo Tomás subraya que ninguno de los trascendentales añade nada nuevo al ser, sino que sólo lo considera desde un particular punto de vista. El *De ver*. I, 1, es el pasaje clásico en que se describe el desarrollo de estos «modos» del espíritu en la

consideración del ser. Muestra bien clara de cómo santo Tomás, dentro del sentido óptico que domina su pensamiento, no deja de estar abierto también para la comprobación y discusión del origen de nuestro conocimiento del ser en el propio espíritu; pues el establecimiento de «puntos de vista», es imposible sin al menos una parcial espontaneidad del espíritu. También este tema sería digno de una mayor elaboración.

*Categorías*. Lo mismo ocurre en su teoría de las categorías. Ya apuntamos en Aristóteles cómo la idea de la substancia es también allí deducida a partir del pensamiento y lenguaje humanos. Tampoco se le ha pasado esto por alto a santo Tomás. Pero al igual que Aristóteles, admite que las categorías no son sólo formas de predicación, sino al mismo tiempo y aun antes que todo, modos del ser o «grados» del ser (*gradus*), como se dice de modo interesante en la exposición del *De ver.* I, 1, con una clara alusión a términos neoplatónicos. Sólo los «predicables» (género, especie, diferencia, propio, accidente), en oposición a los «predicamentos» (categorías), son puras segundas intenciones o formas del entendimiento y pertenecen como tales a la lógica. De Aristóteles toma también santo Tomás el número de las categorías y su división en dos grandes grupos, la substancia por un lado y nueve accidentes por otro. Sobre cada una de las categorías en particular, según santo Tomás, cf. H. Meyer, *Thomas v. A., 131ss.*

*Escalas de valor.* Además de esta participación del ser por categorías, al modo aristotélico, hallamos también en santo Tomás una visión del ser, de huella platónica, por los grados de valor, visión que ha calado hondo en la metafísica del Aquinate, y que puede apreciarse en todo su vigor en la especial prueba de la existencia de Dios por los grados de perfección, así como cuando enseña que nuestros conceptos están, en cuanto a su ser, originaria y primariamente realizados en Dios, y sólo en el orden del conocimiento son conocidos y denominados por nosotros a partir del mundo de las cosas (*S. c. g*. I, *34).* Se dan, pues, diferencias de valor en el ser. «El artífice de una casa no hace todas sus piezas de igual valor, sino más o menos buenas según lo pide el orden del conjunto . . . Así Dios no lo ha creado todo igual; porque un universo que no se estructurara sobre múltiples grados de ser, sería imperfecto» *(De an. 7).* La multiplicidad de formas es justamente lo que hace necesaria la concepción jerárquica de la realidad. «Se comprende al punto al mirar la naturaleza de las cosas. En- una consideración más atenta y detallada se hallará que la diversidad de las cosas se realiza por grados; sobre los cuerpos inanimados encontramos las plantas; por encima de ellas los animales irracionales, y sobre éstos los seres dotados de razón. Y en general se da en ellos diversidad, según que éstos o aquéllos son más perfectos» (*S. c. g.* III, *97).* A lo largo de estas consideraciones no es ya el axioma de la convertibilidad del *ens* y el *bonum* lo que está en juego, sino un fondo de ideas neoplatónicas que fueron bien conocidas para santo Tomás, particularmente a través del Pseudo-Dionisio, a quien constantemente cita en estos contextos. Aquí como allí, la regla que mide el valor está tomada de la mayor o menor cercanía al uno; y aquí como allí es especialmente puesta de relieve, en línea típicamente neoplatónica, la gradación de las inteligencias, de las cuales el ínfimo peldaño lo constituye el alma humana. Es a toda luz evidente que en el fondo se trata aquí de una refundición de la teoría de las ideas y dialéctica de Platón, de su idea de participación (μέθεζις) y de su pirámide ideal. Detrás de esta concepción se

adivina latente la idea de emanación, y más que formas de ser se ve en perspectiva una «plenitud de ser» que se intensifica a medida que nos acercamos, por vía ascendente, al origen y fuente; no habrá, naturalmente, que forzar hasta este sentido (emanantista), la traducción tomista del pensamiento platónico, o mejor neoplatónico; de éste toma sólo santo Tomás el principio básico de que la gradación de los seres tiene lugar en último término según una mayor o menor «imitabilidad» del modelo primero. Con ello se muestra en todo caso, una vez más, hasta qué punto debe ser comprendida la metafísica tomista en función de motivos platónicos.

*Tarea histórico-doctrinal.* El editor de la primera edición crítica del comentario al *Liber de causis,* H. D. Saffrey, O.P., escribe en su introducción que, en la redacción de su comentario, tuvo Tomás delante tres libros: el texto del *Liber,* la *Elementatio* de Proclo y el «Corpus Dionysiacum». Su tarea habría sido comparar los textos y sus conceptos y hacerse una idea sobre la coherencia de las diversas doctrinas.

*El Liber de causis* había pasado hasta entonces por obra aristotélica. ¿Cómo se compagina todo esto? Queda como una tarea a la investigación histórica, literaria y sistemática, aclarar las últimas posiciones filosóficas de Tomás en estos diversos contextos. No tiene sentido ya invocar exclusivamente el aristotelismo de Tomás, o el neoplatonismo; ¿qué Aristóteles o qué neoplatonismo? Es preciso poner en claro el auténtico pensamiento histórico en sí mismo y en sus enunciados básicos, para bien de la historia y para bien de la verdad. Por ello hemos de reconstruir la filosofía tomista del ser y de sus conceptos fundamentales, partiendo de sus principios últimos y decisivos.

### Principios aristotélicos del ser

Para una ulterior fundamentación del ser, echa mano santo Tomás de los cuatro principios aristotélicos de la substancia con los conceptos de materia, de forma, de causalidad y de finalidad. A ellos se añade, siguiendo aquí también la línea del pensamiento agustiniano, la causa ejemplar.

*Substancia.* La metafísica en santo Tomás es metafísica de la substancia. El concepto de substancia es de larga trayectoria histórica y puede tener varias significaciones; puede significar la materia, la forma o el compuesto de ambas. En Aristóteles ocupa la substancia, en la última acepción apuntada, el centro de su metafísica.

*Substancia primera.* Es su substancia primera; no sólo es ella la substancia absolutamente hablando, sino que traduce también el sentido originario del ser. Lo mismo en santo Tomás, como lo expresa al comienzo de su *De ente et essentia.* «Ser se dice absoluta y primariamente de la substancia» (c. 2). Su concepto se confronta en múltiples pasajes (en *S. th.* I, *29, 2, y* también en *De pot.* IX*, 1 y 2)* con sus diferenciados matices y modos *(substancia, suppositum hypostasis, natura rei, persona).* Lo esencial en la substancia es el ser por sí *(ens per se).* No implica la substancia una autocausación ni una ausencia de causa, un ser de por sí *(ens a se);* pues toda substancia, excepto la divina (sólo ella es *a se),* es causada. Ni está descartada del concepto de substancia la posible inclusión de la misma en el complejo de una serie de causas. Más bien se entiende en el concepto de substancia una manera de existir que por su especial manera de

independencia se distingue al punto de la total dependencia de los accidentes, que exigen siempre existir en otro *(ens in alio).* Al igual que Aristóteles, es de la opinión santo Tomás que esta diferencia salta inmediatamente a la vista en la simple experiencia. Y también con él cree que nuestro pensamiento y nuestro lenguaje requieren el concepto de substancia, puesto que todas las predicaciones las hacemos siempre sobre un «sujeto», algo que está debajo como substrato; y finalmente porque de otra forma no explicaría el devenir, que debe verificarse sobre alguna base y no diluirse todo en una absoluta dispersión.

*Substancia segunda.* Pero al lado de esta substancia primera, en el sentido de lo concreto y de lo individual real, conoce también santo Tomás una substancia segunda, que encierra aquello que es idéntico en muchos individuos, la naturaleza común *(natura communis).* Coincide con la especie o el género, y la llamará preferentemente santo Tomás esencia *(essentia, quidditas).* Se expresa en la definición. Se relaciona con la substancia primera como su parte formal, de la manera como se relaciona con Sócrates la humanidad *(De pot.* IX*, 1,* corp.). La substancia segunda no es para santo Tomás un simple «concepto» universal, sino algo *natura prius,* como en seguida vamos a ver. También aquí marcha en estrecho contacto con Aristóteles, y lo mismo que en éste, pervive en santo Tomás una parte de la filosofía platónica (cf. supra, p. 174).

*Materia y forma.* Detrás de todas estas concepciones está el hilemorfismo con sus dos principios: materia y forma. «Lo que en las substancias particulares se encuentra junto a la naturaleza común es la materia individual, que constituye el principio de individuación junto con los accidentes que determinan esta materia» *(De pot.* IX*, 1,* corp). En estas y parecidas explicaciones entran los dos principios claramente uno junto al otro. Para su más plena inteligencia débese recordar lo que ya en Aristóteles llevó al desarrollo de toda esta teoría (cf. supra p. 175s). Los mismos presupuestos actúan en santo Tomás.

El concepto de *materia* entra en una doble acepción, como materia primera, que es lo totalmente indeterminado, pero en muchos aspectos determinable; y como materia segunda, que ya en cierto modo está informada, al menos con las determinaciones cuantitativas, pero que es aún capaz de ulterior información. Como principio de individuación sólo puede entrar en cuestión la materia segunda *(materia quantitate signata).* La materia no es real sino en cuanto informada. La forma, pues, es el principio más importante.

Por *forma* entiende santo Tomás la limitación y contracción de la materia a un determinado ser *(In IV Phys.* I*, 1). Y* no se precisa de muchas sino de una sola forma para determinar a una cosa en su totalidad y a todas sus partes en su esencia. Santo Tomás hace mucho hincapié, siguiendo también aquí de cerca a Aristóteles, en que la substancia primera incluye la materia y no se constituye exclusivamente por la forma; no obstante, declara en el *De ente et essentia (c. 2)* que es sólo la forma la que a su manera es la causa de que se dé la substancia *(suo modo sola forma est causa).* El significado de la materia está sólo en el papel; porque aun cuando haya ella de determinar algo, ello lo hará sólo en cuanto ya formalmente determinada, en virtud de la forma. Si añadimos a esto la aclaración de que «la forma no es otra cosa que una participación imitativa de Dios en las cosas» *(divina similitudo, participata in rebus),* cuya infinita perfección puede sólo como descomponerse en las múltiples formas, a la manera que nosotros hemos de explicar una misma cosa con muchas palabras (*S. c. g.* III, 97), de suerte que en Dios está contenido cuanto existe, aun lo antitético y contrario,

como reabsorbido en una auténtica coincidencia de los opuestos (*S. th.* 1, 4, *2* ad 1); si tenemos en cuenta todo esto y miramos a la luz de ello la identificación tomista de las formas aristotélicas con las ideas agustinianas preexistentes en la mente de Dios (*S. th.* 1, 84, 1 y 5), comprenderemos bien que para santo Tomás la forma significa algo *natura prius; y* admitiremos que con ello se asienta el platonismo en el corazón de su metafísica, no precisamente en contradicción con Aristóteles, sino en una reproducción y reelaboración de sus fundamentales motivos platónicos, si no históricamente descubiertos por santo Tomás, sí congenialmente vividos e intuidos.

*Universales.* En este contexto doctrinal adquiere su propio sentido la posición de santo Tomás en el problema de los universales. Santo Tomás remite simplemente la doctrina generalmente ya recibida en la escolástica de la tripartición en universal *ante rem, in re, y post rem;* pero al hacer, a renglón seguido, la aclaración de que los universales en cuanto tales, en su forma de universalidad, sólo están en la mente (por tanto *post rem),* y que en la realidad sólo se dan en realizaciones individuales (designando con ello el *in re),* hace recaer propiamente todo el peso sobre el universal *ante rem,* puesto que él significa la propia naturaleza intrínseca de la cosa, que determina y absorbe todo lo demás, porque sólo la forma es la que da su ser a la substancia. Valdría la pena intentar una interpretación a fondo de santo Tomás desde un ángulo agustiniano. No sólo en su psicología absorbe el alma la totalidad del hombre, incluso lo corpóreo, a pesar de la terminología; también en su metafísica se resuelve en última instancia lo material en lo ideal. Tan sólo las palabras suenan a otra cosa. Y si leemos de otra manera a santo Tomás, es porque cuando encontramos en él a Aristóteles, leemos siempre este nombre bajo el influjo de los prejuicios del Aristóteles que se fabricó en el siglo XIX.

*Acto y potencia.* Materia, como lo determinable, y forma, como lo determinante, encierran en su concepto, respectivamente, algo pasivo y algo activo; de modo que sólo por ello se haría comprensible que en Aristóteles se cubra este par de conceptos con el otro par de potencia y acto. Pero se encierra aquí una razón aún más profunda. Aristóteles había objetado a Platón que con sólo ideas no se levanta una casa. El mundo no habrá manera de explicarlo sólo con el momento estático de las formas determinantes y las limitaciones esenciales del ser; necesitamos además otro momento, el aspecto dinámico. Aristóteles quiere hacerle justicia introduciendo el concepto de causa eficiente, el llamado principio del movimiento. Y a este concepto responde aquel esquema de su mente que nos da en los dos conceptos de potencia y acto. Son algo último. No hay modo de deducirlos de otros; tan sólo es dado introducirlos como algo primitivo, señalándolos como se señalan intuitiva y experimentalmente las irresolubles distinciones de sueño y vigilia, reposo y actividad, ojos cerrados y acto de ver. Santo Tomás suscribe las reflexiones que llevaron a Aristóteles al desarrollo de sus conceptos de potencia y acto. Los presupuestos son los mismos *(In I Phys. 1, 9 y 14). Y* consiguientemente entiende esos conceptos de modo similar. Potencia significa el ser posible; no en el sentido de una mera no contradicción lógica, sino en el sentido de una modalidad del ser. La potencia es también ser, pero de un modo incompleto; no ha llegado al término; es aún capaz de modelación y forma, precisa de una intervención activa; sólo entonces es real, antes es sólo posibilidad. Esta posibílidad puede ser absoluta (potencia pasiva, correspondiente a la materia prima) y relativa, en el sentido de una posible ulterior realización de algo ya realizado en cierto orden, v.g.: las disposiciones germinales (potencia

activa, correspondiente a la materia segunda). El acto es realidad y realización, y por ello es la actualización de la potencia, y consiguientemente su *bonum.* El ser así acabado se llama acto primero (la πρώτη εντελέχεια de Aristóteles); el ser activo *(agere)* de este *esse* constituye el acto segundo. Siempre el acto es anterior a la potencia, y esto en el orden del concepto, del tiempo y de la naturaleza (lo πρότερον τή φύσει de Aristóteles) y del fin. Con ello queda expresado un axioma fundamental que sostiene toda la metafísica de santo Tomás y la capacita para sus más altas realizaciones, a saber, para demostrar que Dios es principio y fin del ser. Dios es la absoluta actualidad, el *actus purus.* Por el otro lado está la absoluta potencialidad. Entre esos dos extremos se extiende toda la gama del ser, con una mezcla de potencialidad y de actualidad, como un proceso de constante realización desde los límites de la nada hasta los confines de la infinita perfección. El ser es creado y Dios es su principio; y así debe ser si es que ha de darse en absoluto ser alguno, porque el acto es anterior a la potencia. Y es él también su fin, porque el acto es término y perfección de la potencia que apetece el acto y se mueve hacia él.

*Esencia y existencia.* La distinción fundamental para la metafísica escolástica entre el ser creado e increado, cristalizará en santo Tomás en la teoría de la esencia y existencia, no tomada precisamente de Aristóteles, sino de Avicena. Dios es puro acto y las criaturas mezcla de actualidad y potencialidad, hemos dicho hace poco. Ahora decimos: Dios «es su» ser, las criaturas, en cambio, «tienen» ser *(Deus est suum esse;... nulla creatura est suum esse sed habens esse);* en Dios coinciden esencia y existencia; en toda criatura se distinguen (S.. *c. g. ti, 22 y 52).* Esto se razona así: «Lo que pertenece al concepto esencial de una cosa, le ha de venir de fuera y da pie a una composición con la esencia, pues no se puede concebir una esencia sin aquello que de algún modo es parte de la esencia. Ahora bien, en el campo de las cosas creadas se puede pensar cualquier esencia sin que con ella haya que pensar la existencia. Puedo pensar lo que es el hombre o lo que es el fénix sin necesidad de saber si el hombre o el fénix es una existencia real. Consiguientemente es claro que la existencia es algo distinto de la esencia» *(De ente et essentia, c. 5).* Puede así santo Tomás, para eliminar todo panteísmo, introducir una composición de ser, incluso en las puras substancias espirituales. Se aparta con ello de la doctrina de Avicebrón que ponía una composición de materia y forma en las mismas substancias espirituales; tan sólo las substancias corpóreas presentan esta composición, mientras las substancias espirituales son formas puras, por lo cual los ángeles, según santo Tomás, se distinguen entre sí sólo específicamente, no numéricamente *(quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species; 1. c.),* pero se da en ellos, no obstante, una composición de esencia y existencia. «Si bien estas substancias espirituales son sólo forma sin materia, no son con todo absolutamente simples, de modo que hayan de ser actos puros, sino que están penetradas de potencialidad» (1. c.). «Aun admitido que allí la forma no existe en una materia, queda aún una relación entre la forma y la existencia, como la potencia respecto del acto» (S. *th.* 1, *50, 2* ad 3). Parece que santo Tomás ha entendido entre esencia y existencia como una distinción real y no como una distinción sólo de razón. Así al menos lo entendieron los representantes de la facultad de artes, que, invocando la autoridad de Aristóteles y de Averroes, negaban la distinción real. Cierto que la problemática de conjunto se agudizó sólo más tarde cuando Enrique de Gante atacó violentamente la distinción real y

frente a él la defendió con no menos fuego el seguidor de santo Tomás, Gil de Roma.

Tres momentos se han de señalar en la historia de la teoría de esencia y existencia: primero, la elaboración de la mencionada teoría de acto y potencia; segundo, la pervivencia de la idea neoplatónica de participación, bien que vaciada en una terminología de cuño aristotélico (cf. *S. c. g.* II*, 52);* finalmente, aspecto de especial interés, la más definida separación de los dos órdenes de pensar y ser, motivo más moderno, en el que se acusa el nuevo concepto de realidad antiplatónico, que arranca de Aristóteles y se consolida a través del estoicismo y el cristianismo. Aquí, en efecto, la realidad ya no es la idea concebida en la mente, como todavía admite san Anselmo en su argumento ontológico; la existencia no tiene nada que ver con el concepto. Podemos pensar el fénix sin saber por ello si existe. Es notable este contexto doctrinal en su conjunto, teniendo en cuenta que la forma es originariamente acto. Todavía en Boecio, el *quo est* está vinculado a la forma; aquí en santo Tomás la forma misma no es más que un *quod est* al que debe añadirse la existencia (el *quo est),* que tiene ahora un sentido distinto.

*Causalidad.* En sentido amplio entiende santo Tomás por causalidad, lo mismo que Aristóteles, los cuatro principios de materia, forma, principio de movimiento y fin. En sentido estricto es para él causa sólo el principio del movimiento. Lo denomina por ello causa eficiente. Consideremos esta causalidad.

*Principio de causalidad.* La realidad efectiva de la causa y la causalidad es para santo Tomás tan poco problemática como para Aristóteles. La causa es cosa manifiesta *(manifestum; S. th.* I, 46, 1 ad 6). La formulación del principio de causalidad es o la platónica tomada del *Timeo (28 a),* «todo lo que se hace de nuevo tiene necesariamente que proceder de una causa, porque sin ella no hay devenir», o la aristotélica, «todo lo que está en movimiento es movido por otro», o el axioma, también aristotélico, «el acto es anterior a la potencia». La causalidad nunca es objeto de una demostración especial, ni aun allí donde parece como si se buscase una prueba (por ej. S. *th.* I, *2,* 3, o S. c. *g.* I, 13); se da siempre por supuesta.

*Naturaleza de la causa eficiente.* A la esencia de la causalidad pertenece, según santo Tomás, el impulso mecánico. Para la introducción de un movimiento corporal es por tanto necesario el contacto (*S. c. g.* II, *20).* Esto responde al concepto aristotélico de la causa motriz. Quiso, frente al idealismo de Platón, acentuar el valor de la realidad. Pero sería, con todo, errado nivelar esta causa con la moderna causalidad mecánica; es algo más, como se verá en seguida por los fundamentos que sostienen esta causalidad. Cuando oímos axiomas como éstos: *agere sequitur esse; actiones sunt suppositorum; modus operandi sequitur modum essendi; omne agens agit sibi simile; nihil agit ultra suam speciem,* o como se dice en S. *c. g.* 11, *22,* «todo agente es activo según la medida de su realidad... porque el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego»; comprendemos cómo toda eficiencia es esencialmente información, comunicación de ser, como una expansión vital de la substancia (punto de vista que fundamentalmente refuta aquella superficial consideración de la substancia que no ve en ella más que algo rígido y muerto, como un tronco bruto de realidad). De tal modo se carga el acento sobre este principio de la forma, que en toda la dinámica corpórea, según santo Tomás, no es la materia la que «educe» sus fuerzas germinales latentes, como lo admitió

san Buenaventura, y parecidamente lo sostuvo también san Alberto Magno, sino que son las formas las que son «inducidas» en la materia *(De malo* I*, 3).* Santo Tomás reduce, lo mismo que Aristóteles, la causa eficiente a la causa formal *(De ver.* XXVIII, 7), y en ese sentido opera aún en él aquella forma de platonismo que ya en Aristóteles llevó a esta identificación de lo motor y lo formal (cf. supra, p. 182s). Si añadimos a todo esto que santo Tomás toma del Pseudo-Dionisio la concepción plotiniana de que la causa es siempre más excelente que el efecto y contiene más ser que éste, puesto que encierra en sí *eminentiore modo* sus efectos, de suerte que en Dios, suprema causa, todo está absolutamente contenido (*S. th.* I, 4, 2), quedará bien claro cómo, en santo Tomás, aristotelismo y platonismo se han reducido a un común denominador.

*Clases de causas eficientes.* Según su estilo también distingue aquí santo Tomás diversas clases dentro de las causas eficientes. Hay por ejemplo causa *per se y* causa *per accidens.* Lo característico en la primera es que el fin es pretendido directamente, que el efecto presenta una cierta semejanza con la causa y que la causa se desenvuelve en un orden fijo de dirección hacia su efecto. En la causa *per accidens* no se dan estas tres características o momentos. Otra distinción importante se da entre causa primera y causas segundas. La primera causa es Dios; de Él depende toda otra causalidad en el sentido de que es Él quien presta a las cosas todas su ser y su actividad. Nada actúa sino en virtud de la primera causa (*S. c. g.* III*, 66s).* Cuestión discutida entre los intérpretes es si santo Tomás ha enseñado que la primera causa actúa inmediatamente en la actividad de las causas segundas *(praemotio physica* de los tomistas) o si ha entendido el concurso activo de Dios tan sólo en el sentido de que han sido por Él creadas las formas de las cosas, de donde se sigue necesariamente el desarrollo normal de su actividad (concurso mediato). Es enteramente seguro que santo Tomás quiere ver también en las causas segundas una causalidad propia, como también junto a la substancia única *a se* admitió otras substancias que son auténticas substancias *(entia per se),* aun siendo *entia ab alio.*

*Teleología.* La importancia del papel que la forma desempeña en todo el orden de la causalidad, se pone una vez más de relieve en lo que tiene aún que decir santo Tomás sobre la *causa final.* En el opúsculo sobre los principios de la naturaleza se dicé: «El fin es la causa de la causalidad, porque es el que hace que un agente pueda obrar. Él hace que la materia sea materia y que la forma sea forma, pues la materia recibe la forma sólo como su fin, y la forma perfecciona la materia también sólo por amor a un fin. Por ello se dice el fin causa de las causas, porque es la causa de la causalidad en todas las causas», eficiente, formal y final. «Si se quita esta causa primera de todas, todas las demás causas quedan también quitadas» (*S. th.* 1*,* II, 1, 2). Si santo Tomás asigna una cierta primacía a la causa final, sigue en ello la mente de Aristóteles, quien declara que la materia apetece la forma y en ello consiste justamente la finalidad. La idea de fin enlaza originariamente con la idea de arte. Desde este primitivo enfoque se ha desarrollado en Platón y en Aristóteles el esquema materia-forma, que ha sido transportado a la teoría de las ideas del primero, y al hilemorfismo del segundo (cf. supra 187ss). Desde este mismo punto de vista se ha de entender la teleología de la metafísica de la substancia-forma en santo

Tomás. Si se añade que Dios lo ha ordenado todo como un buen padre de familia que prescribe un orden a todos los que viven bajo su techo *(In XII Metaph. lect.* 12, n. 2634 Cathala), o si se citan con Agustín las palabras del libro de la *Sabiduría* (*Sap* 11, 21) «Tú lo ordenaste todo con medida, número y peso», es ello una explicación teleológica sobreañadida, no el verdadero origen de la idea de fin. Este origen es anterior; está en la teoría griega de la forma.

*El modelo.* En este contexto encaja asimismo originariamente el concepto de causa ejemplar. El fin se presenta como un modelo, en relación al cual el artista crea, y por consiguiente presta en un sentido verdadero ser y realidad a la obra de sus manos. Mirando tal modelo crea en el *Timeo* platónico el divino artífice del mundo, y no de otro modo quiere entender santo Tomás el nacer del mundo. También en él se ilumina constantemente la acción del Creador como una acción del artífice. Por ello son siempre las causas finales a la vez causas ejemplares, y éstas son buscadas, a ejemplo de san Agustín, en las ideas y razones eternas que hay en la mente de Dios (*S. th.* I, 15, 1 y 2; 16, 1). En el ser divino *(ipsum esse)* encontramos la actualidad de todas las formas (*S. th.* I, 4, 1 ad 3), de suerte que el cosmos en su conjunto es una imitación de Dios (l. c. *art. 3).*

*Orden del todo. Y* por ello resulta naturalmente un orden perfecto de todo el ser. La idea del orden domina todo el pensamiento de santo Tomás. Ningún ser se da sin plan y al acaso en el universo. Hay un fin supremo al que todo está ordenado, el *summum bonum,* que es Dios. Dentro de este orden tenemos las categorías de más cercano y más lejano, de más elevado y más bajo en relación con aquel supremo fin. De ahí los grados y las medidas, los géneros y las especies, las formas y las substancias que llenan el ser y el devenir (*S. th.* I, 5, 5). «Tú lo ordenaste todo según medida, número y peso», cita santo Tomás (*S. c. g.* III, 97) de la Sap 11, 21, y añade comentando: «medida» significa el grado de perfección, «número» la consiguiente multiplicidad y variedad de especies, «peso» las fuerzas, disposiciones e instintos de allí igualmente resultantes, que vemos en todo el acontecer del proceso cósmico. De este-modo tenemos delante una completa y, perfecta teleología del ser y del devenir.

*Valoración de esta doctrina teleológica.* Una adecuada valoración filosófica ha de tener siempre presentes los pasos por los que esta teleología ha llegado a formularse. No ha sido cíertamente a base de una comprensiva inducción del acontecer total mundano y de sus ordenaciones finales, tal como son laboriosamente comprobadas en la experiencia, partiendo de la suposición de que no hay orden formal (en realidad así se plantea la problemática moderna de la teleología), sino a base de una «eidología» apriorística que intuye inmediatamente formas y complejos formales, fines y tendencias; primero en el proyectar y en el obrar del *homo faber (τεχνικός, δημιουργός), y* luego, trasladando esta manera de ver «técnica» al conjunto cósmico, cree ver también allí todo esto. Así se convierte esa eidología en aquella «etiología» (la segunda navegación del *Fedón, y* la forma como causa en Aristóteles) y en aquella «axíología» (el fin es también en Aristóteles un *αγαθόν),* que dan el tono y sentido a la dialéctica platónica, a la teoría aristotélica de las formas, el emanacionismo neoplatónico, a la teoría agustiniana de la *lex aeterna y* a la jerarquía areopagitica del ser. Todos estos pasos, como mojones de un largo camino históricoideológico, han venido a confluir en la teleología de santo Tomás

en la forma de una síntesis comprensiva. Una continuación y asimilación sistemática de la filosofía tomista no deberia, según esto, hablar simplemente de aristotelismo en santo Tomás, contentándose con puras alusiones históricas, pasajeras, a elementos neoplatónicos y agustinianos, sino que habría de preguntarse en serio qué clase de aristotelismo es el suyo. Si el Aristóteles histórico es ya problemático para nosotros, ese aristotelismo medieval lo es todavía más. ¿Dónde está el punto de arranque fundamental de esta metafísica? ¿En la herencia platónica del aristotelismo, o en el empirismo de Alejandro, o en los principios del neoplatonismo?

## C. DIOS

Siempre que aborda santo Tomás los últimos fundamentos en los diversos terrenos de la filosofía, los encuentra en Dios. No está Dios prendido extrínsecamente, como desde fuera, a su filosofía. Constituye el primer pilar de su concepción del ser. Su metafísica de Dios es, como en Aristóteles, una rigurosa continuación de la ontologia.

### Pruebas de la existencia de Dios

El problema de si existe Dios, lo resuelve santo Tomás con sus célebres «cinco vias hacia Dios», que se han hecho clásicas por su claridad y brevedad (S. *th.* I, *2, 3; S. c. g.* I, *13).*

*1.ª Por el movimiento.* La primera prueba (*ex parte motus),* que tiene su origen en Aristóteles y que santo Tomás ha utilizado por primera vez en la escolástica, parte del hecho de experiencia del movimiento en el mundo; dice que todo lo que está en movimiento debe ser movido por otro, pues nada puede moverse a si mismo, y como no se puede retroceder hasta el infinito en la dependencia de los movidos respecto de sus motores (si no hay un primer motor, tampoco hay un segundo, pues todas las segundas causas dependen de la primera), ha de admitirse finalmente un primer motor que no sea a su vez movido por otro, sino que sea él por sí mismo movimiento, fuente de movimiento; pero a esto todos llamamos Dios.

*2.ª Por la causa eficiente.* La segunda prueba *(ex ratione causae efficientis)* considera la causa eficiente; ve que toda causa en este orden cósmico es a su vez causada; ésta, a su vez, por otra, y así siempre; pues nada puede ser causa de sí mismo; de nuevo se asienta la imposibilidad de una regresión hasta el infinito en la serie de causas, que nada explicaría (si no hay una primera causa, tampoco habrá una segunda ni una última; es decir, es imposible recorrer una serie infinita de causas) y debe ponerse por tanto una causa última, a la que todos llaman Dios. En *In Boethium, De Trin.,* qu. VI, art. 4, Corp., afirma Tomás que no se puede recorrer una serie infinita de causas. Está en consonancia con Aristóteles, por ejemplo, *Phys. O, 9; 265s 19,* donde el aserto en cuestión es un lugar común. Igualmente es santo Tomas el primero que introduce en la escolástica este razonamiento, para el que halló motivaciones en Avicena, si bien las ideas fundamentales son también aquí aristotélicas.

*3.ª Por la contingencia.* La tercera prueba *(ex possibili et necessario)* opera con el concepto de contingencia. Declara que todo el ser podía también no haber sido; nada es necesario; todo está, pues, trascendido de potencia. De ahí se sigue que este ser, sólo posible, algún tiempo no fue. Si no hubiera más que ser

contingente, no existiría ahora absolutamente nada. Así pues, se da un ser que es necesario. También aquí ha explotado santo Tomás a Aristóteles, y juntamente a Moisés Maimónides.

En el fondo estas tres pruebas no constituyen más que una. Los dos pensamientos clave son el principio de causalidad y la imposibilidad de un *regressus in infinitum* en los términos concatenadamente subordinados. Más adelante se denominará a esta serie de reflexiones prueba cosmológica. Los argumentos que sirven de base a santo Tomás se encuentran substancialmente en el libro VIII de la *Física* de Aristóteles. La comprobación histórica de que la metafísica allí contenida de materia y forma, acto y potencia, principio del movimiento, y con ello la explicación teleológica de la naturaleza, «ha nacido en el suelo de la academia, bajo los ojos de Platón» (Jaeger), y que por consiguiente se ha de trasladar del tiempo posterior al período primero de Aristóteles, cuando éste era aún platónico, crea una nueva situación para la valoración de la prueba cosmológica, al menos en santo Tomás (y también por lo que toca a la critica que de ella hace Kant). El sentido hondo de la llamada prueba cosmológica sería, pues, a la luz de esta dilucidación histórica, más «eidético» que «mecánico». Una vez más se pone de relieve el fondo platónico de santo Tomás. Por la misma razón tampoco miramos la siguiente prueba como una pieza extraña, es decir, como un platonismo extrínsecamente adherido a un fundamental aristotelismo.

*4.ª Por los grados de perfección.* Esta cuarta prueba *(ex gradibus perfectionis)* considera detrás de la mayor o menor perfección de las cosas un ser perfecto en grado sumo, que es el que da la regla que se presupone para que apreciemos nosotros en las cosas un más y un menos en la línea de perfección. Pero este «sumo perfecto» es al mismo tiempo la causa o razón de todo lo que es en general valioso, porque todos los valores participan de él (causa significa aquí fundamento en el sentido de hipótesis, no precisamente causa eficiente). Con ello se expresan motivos y concepciones platónicas, agustinianas y anselmianas.

5.ª *Por el orden cósmico.* La quinta prueba *(ex gubernatione mundi)* es la prueba teleológica. Fue dada ya a conocer por los estoicos, y más concreta y especialmente por Cicerón y Séneca. Su sentido es: se da orden y finalidad en el mundo; luego debe existir una suprema inteligencia que explique esta finalidad.

Santo Tomás rechaza la opinión de que el concepto de Dios sea innato en nosotros, que Dios pueda ser contemplado inmediatamente; igualmente desecha la prueba anselmiana (cf. supra, p. 337). Para el aspecto histórico no deja de tener interés el hecho de que santo Tomás ni por un momento duda de que con sus reflexiones filosóficas ha encontrado al Dios de la religión. Su *ens a se* todos lo llaman Dios. A las modernas objeciones de que el Dios de la religión es otra cosa, lo mayestático, lo temible, lo embelesante, lo misterioso, hubiera él simplemente respondido: sólo los instrumentos mentales son diferentes, la cosa es la misma.

### Esencia de Dios

*Propiedades de Dios.* De las pruebas de la existencia de Dios, se siguen ya, para quien ahonda su sentido, algunas conclusiones sobre la esencia divina. Dios será consiguientemente un *ens a se* y deberá estar, como principio supremo, por encima de todo otro ser; será increado y eterno, absolutamente necesario y perfecto, y será esencialmente un espíritu viviente. Del concepto mismo de Dios, tal como nos lo han dado las anteriores pruebas, se sigue que no puede darse más que un único Dios (*S. th.* I, 11, 3 y 4). La nota característica que santo Tomás

aplica preferentemente a la naturaleza de Dios, como definición de Él, es el concepto de *ipsum esse per se subsistens.* La esencia de Dios no es otra cosa que su ser (De *ente et essentia,* e. 6). «En Dios el ser mismo es su esencia» (*I Sent. 8, 1, 1).* Por ello se dijo de Él en la Sagrada Escritura: «Yo soy el que soy.» El *ipsum esse* no coincide, como lo precisa bien el *De ente et essentia (l. c.)* con el *ens universale.* El ser universalísimo es el más simple y el más pobre que se puede pensar; coincide con el concepto puramente formal del simple «algo». Dios, en cambio, es la plenitud de ser, el compendio absoluto de toda perfección, tan infinito que nada nuevo se le puede añadir. El concepto de Dios, como el ser mismo, en el sentido de plenitud de ser, acusa resabios neoplatónicos. La mejor explicación de este pensamiento se encuentra en *S. th.* I, *4, 1* ad 3, donde se dice que el *ipsum esse* es la *actualitas omnium rerum,* es decir, la fuerza de toda fuerza, la vida de toda vida, la existencia de toda existencia; lo cual es aristotélico. Pero es además la *actualitas omnium formarum,* es decir, la forma de todas las formas, que en toda su inmensa variedad, coinciden en él, en el infinito (*S. th.* I, 4, 2), lo cual es ya filosofía platónica. Si se tiene en cuenta que en Aristóteles todo lo dinámico está prendido a la forma, y que en Platón toda idea tiene cierta eficacia (ejemplar), de donde resultó que en Aristóteles la forma misma podía ser acto *(ενέργεια),* se verá que esta síntesis que traducen las anteriores fórmulas tomistas, no sólo no implica contradicción, sino que viene a consagrar una genial confluencia de las más íntimas intenciones de los dos grandes griegos.

*Predicación de los conceptos aplicados a Dios.* Santo Tomás ha tomado en consideración este delicado problema de saber en qué sentido predicamos de Dios nuestros conceptos, cuando queremos describir y definir su naturaleza y atributos.

*Negación y eminencia.* Como ya era tradición desde la patrística, también santo Tomás enseña que tratándose de Dios, más podemos decir lo que no es que lo que es *(vía negationis),* y que cuando hacemos enunciados positivos, los contenidos de nuestros conceptos han de ser elevados, al aplicarlos a Dios, a un orden totalmente superior, por encima de todo *(vía eminentiae).* No se trata meramente de una gradual transportación, por ejemplo del concepto de bueno, o de espíritu o de vida o de ser, en una línea de esencia que avanza uniforme en la bondad, en el espíritu, en la vida y en el ser creado y divino. No es cuestión simplemente de grado. Con ello no saldríamos del orden de la predicación unívoca; colocaríamos en el fondo a lo divino y a lo terreno bajo el mismo denominador y se abriría así una puerta al panteísmo. Pero tampoco deberemos prender a nuestros conceptos comunes un sentido totalmente diverso (predicación equivoca), pues en ese caso nada sabríamos propiamente de Dios (agnosticismo).

*Conocimiento analógico.* Resta que se atribuya a nuestros conceptos un sentido analógico, es decir, que reúnan en si a la par cierta identidad y cierta diversidad. No obstante toda la diversidad, queda todavía entre Dios y el mundo algo común, tal como lo vio Platón con su concepto de participación (μέθεξις), con el que se expresaba que todo quiere ser como la idea, si bien ha de quedar siempre en un plano inferior a ella. Y de tal forma que eso que le queda de serlo es sólo por la idea que en él está en algún modo presente, participando de ella y recibiendo de ella el ser y el nombre. La analogía es una parte de la teoría de las ideas, como hemos visto.

*Dios y el mundo*

Del concepto de Dios como *ipsum esse* en el sentido de la absoluta actualidad, se deducen los principios básicos para una metafísica del mundo. Son los siguientes.

*Creación de la nada. Si* Dios es acto puro, y como tal, causa universal, debe el mundo haber sido hecho de la nada. Pues si hubiera fuera de Dios ya algo, como por ejemplo la materia eterna, no sería Dios la causa de todo (*S*. *th.* I, 1 y 2).

*Conservación.* En segundo lugar se sigue del recto concepto de Dios el principio de la conservación del mundo. El mundo depende de Dios, no sólo en su comienzo, sino también en toda su duración. Pertenece a la esencia del ser creado, ser cuanto es sólo por participación; en razón de esta su esencial, y por tanto permanente, contingencia, deberá recibir de continuo su actualidad de la eterna plenitud de todo ser. Pero esta conservación no es una incesante nueva creación, sino una continuación de la primera creación *(creatio continua),* una actividad que connota un aspecto óntico puramente metafísico, «sin movimiento ni tiempo» (*S*. *th.* I, 104, 1 ad 4).

*Gobierno del mundo. Y* en tercer lugar se sigue del concepto de Dios el principio del gobierno y orden del mundo. Dios, como acto puro, es forma; pero la forma es idea, y la idea es espíritu viviente. Dios es el pensamiento del pensamiento, dice santo Tomás con Aristóteles, y por ello está sobre el mundo no sólo como realidad fáctica, sino también como logos. En Dios están, pues, las ideas, y las ideas de lo particular, como santo Tomás admite al igual que san Agustín, frente a los averroístas (*S*. *th.* I, 15; 1, 14, 11), y es omnisciente y sapientísimo (*S*. *th.* 1, 14), y el gobierno del mundo, a través de su providencia, pertenece por ello a la más íntima naturaleza de Dios (*S*. *th.* I, 22). Los problemas de la libertad y predestinación, relacionados con ese gobierno de Dios, los resuelve santo Tomás inspirándose en Boecio y en su *De consolatione philosophiae.*

*¿Creación eterna?* Santo Tomás adopta una posición original en la cuestión de la eternidad del mundo. El averroísmo latino, siguiendo en esto a Aristóteles, se había pronunciado por una eternidad del mundo. Santo Tomás combate esta eternidad aun con razones filosóficas, si se pretende estatuir tal eternidad sin necesidad de una creación por Dios. Pero si se entiende una creación *ab aeterno,* entonces distingue. Por la fe sabemos que la creación del mundo no ha sido eterna; desde el punto de vista puramente filosófico, las razones de Aristóteles en pro de una eternidad del movimiento y de un mundo eterno, no son apodícticas, pero tampoco hay razones filosóficas para rechazar la posibilidad de una creación *ab aeterno* *(S. th.* I, 46, 1; *In VIII, Phys.* 1, 2).

**D. EL ALMA**

Por fuerza había de interesar a santo Tomás, como filósofo y como teólogo cristiano, el tema del alma. Los problemas del alma los ha tratado desde múltiples puntos de vista. Lo principal de su psicología está en *S*. *th.* I, 75-90; 1-11, 22-48; *S*. c. *g.* II, 46-90. No es, como podría acaso pensarse, puramente deductiva, sino que contiene, principalmente en la doctrina sobre los afectos, una gran riqueza de aportaciones empíricas, fruto de la observación propia y ajena. De nuevo es aquí ampliamente explotado

Aristóteles con sus conceptos, sus problemas, sus datos, sus sugerencias y posiciones fundamentales.

### Existencia del alma

¿Por qué tenemos que admitir un alma? Santo Tomás responde lo siguiente: Observamos que hay substancias corpóreas que se distinguen de los demás cuerpos porque tienen movimiento propio, facultad de nutrición, de reproducción, sensación y apetición. Se los denomina cuerpos vivientes. Esas particularidades han de emanar de algún principio interno, puesto que al *agere sequitur esse.* Con sólo el cuerpo, como tal, no podemos explicarnos aquella vida; si no, todos los cuerpos serían vivos. Como esto no ocurre, debe haber en los cuerpos vivientes algo más que el mero ser corpóreo. Y a este nuevo principio le llamamos alma. Santo Tomás recoge con ello el concepto de alma de los antiguos, que no significa primariamente otra cosa que vida, en el sentido de movimiento propio, en Platón como en Aristóteles. Un alma de esta clase la tienen también las plantas y los animales. Es el alma vegetativa (alma de las plantas) y el alma sensitiva (alma de los animales).

### Naturaleza del alma humana

En el hombre tenemos un caso especial. No es meramente un ser viviente, sino además un viviente dotado de pensamiento y razón *(animal rationale). Y* procede ahora santo Tomás de un modo exactamente igual que antes en su razonamiento. La peculiaridad del hombre de poseer un pensamiento y un querer libre racional, requiere a su vez un especial principio. ¿De qué clase, pues, será el alma del hombre?

*Inmaterialidad.* Puesta que el pensar y el obrar libre racional son algo esencialmente espiritual, y por lo tanto de una naturaleza inmaterial (las representaciones de la fantasía acompañan tan sólo al pensamiento, no constituyen la esencia del concepto, del juicio ni del raciocinio; de otro modo no estaría el alma en condición de pensar y aprehender los cuerpos con conceptos universales, sino que se quedaría plegada a lo individual, ya que todo lo corpóreo es individual); debe, pues, ser también el alma del hombre inmaterial *(anima rationales intellectiva).*

*Substancialidad.* De la suprasensibilidad del pensamiento síguese también la Substancialidad del alma. En efecto, si el pensamiento recibe del sentido tan sólo el material para sus operaciones, y las representaciones de la fantasía por su parte cooperan tan sólo con una función de concomitancia, siendo siempre el pensar intelectual en su ser auténtico algo esencialmente distinto del sentido y de la fantasía, algo netamente suprasensible, muéstrase con ello una esencial independencia del entendimiento, y consiguientemente, siempre en la línea del principio fundamental *agere sequitur esse,* el principio de esta superior espiritualidad, el alma humana, ha de ser algo que existe con independencia, debe ser una substancia (*S. th.* I, 75, 2). Al no poder comprobar nosotros en la actividad de las plantas ni de los animales tan esencial independencia respecto del sentido, no tenemos tampoco base alguna para considerar sus almas como algo subsistente y hemos de creer que con el aniquilamiento del cuerpo también ellas perecen (*S. th.* I, 75, 3).

*Inmortalidad.* Con ello tenemos ya las bases para la inmortalidad del alma humana. En razón de su esencial subsistencia no es afectada en su esencia por la muerte del cuerpo (*S. th.* I, 75, 6). Presupuesto básico en todo este proceso probativo es la tesis de la esencial superioridad del pensamiento intelectual sobre el sentido, tesis que santo Tomás ha tomado de Aristóteles, quien en el entendimiento agente veía algo inmixto, divino e inmortal. Pero esta subsistencia del alma, que en fuerza del argumento en que se basa, importa tan sólo una esencial propiedad de la actividad inmaterial del alma espiritual, la ha entendido santo Tomás en el sentido de una Substancialidad individual, lo que no es tan claro en Aristóteles, y por ello Averroes y muchos aristotélicos medievales derivaron hacia un monopsiquismo en el sentido de una unicidad de entendimiento y de alma intelectiva para todos los hombres. Es la concepción cristiana del alma individual e inmortal, que hemos encontrado ya clara en la patrística, la que continúa aquí en santo Tomás.

*Forma del cuerpo.* De una tan acentuada Substancialidad individual del alma surge naturalmente la cuestión de cómo puede ser aún el alma forma del cuerpo, como se había presupuesto en la primitiva deducción de la existencia del alma. Santo Tomás habla aquí plenamente el lenguaje de Aristóteles y se esforzará por comprender y presentar al alma realmente como forma del cuerpo (si bien Aristóteles vio sólo en el alma vital la forma del cuerpo), de manera que, conforme a su teoría hilemórfica, resulta de los dos una unión substancial (*S. th.* I, 76, 1).

*¿«Compositum» o «iuxtapositum»?* Pero no es difícil ver que, a pesar de las palabras, el concepto de la subsistencia individual del alma se orienta más en el sentido de la yuxtaposición platónico-agustiniana de cuerpo y alma que en el del *compositum* aristotélico. Santo Tomás se mantiene, no obstante, firme en su hilemorfismo. Sería inexplicable, si no, que pudiéramos decir: este hombre piensa. Si no fuera el alma la forma de este determinado cuerpo, de Sócrates, por ejemplo, no sería Sócrates mismo el que pensara, sino un impersonal «se» el que pensaría en Sócrates. «No queda, pues, más solución que la que da Aristóteles» (1. c.). Y por lo que toca a la subsistencia del alma, tenemos aquí este caso singular. «El alma comunica el ser con que ella subsiste a la materia corpórea, de modo que de ésta y del alma espiritual surge una unidad; y esto de tal suerte que el ser de todo el *compositum* es a la vez el ser mismo del alma, lo que por lo demás, en las otras formas no subsistentes no ocurre» (*S. th.* I, 76, 1 ad 5). No obstante haber dicho poco antes (75, 4), haciendo eco al lenguaje de Aristóteles, que el hombre y el alma no son idénticos, en realidad con la tesis de que el ser del alma viene a constituirse en el ser de todo el *compositum, lo* que sobresale en realidad es el contenido agustiniano que triunfa sobre la terminología aristotélica. Lo apuntó ya acertadamente Von Hertling.

*Alma espiritual y potencias vitales del alma.* Santo Tomás sostiene rigurosamente la tesis de la unidad del alma; no hay partes en ella ni tampoco pluralidad de formas, como otros escolásticos de la corriente agustiniana defendían. Una y la misma forma confiere a este determinado hombre, a la vez, la corporeidad, la vida y la racionalidad. El alma espiritual reasume en sí también las operaciones y las facultades de las almas o principios vitales inferiores. Éstos están en ella contenidos de un modo virtual. «No se da en el hombre ninguna otra forma substancial fuera del alma intelectiva, y lo mismo que contiene ella virtualmente las almas sensitiva y vegetativa, contiene asimismo virtualmente las otras formas inferiores» (*S. th.* I, 76, 4). Se podría corroborar fácilmente este

aserto con la experiencia. Comparando, en efecto, los cuerpos inanimados con el mundo de las plantas y de los animales, se advierte en seguida una escala de perfección, según la cual las formas superiores encierran en sí y suplen a las inferiores y a sus actividades; sin ser ellas mismas esas formas inferiores, pueden con todo realizar lo que aquéllas pueden con sus potencias, porque «cuanto más alta *(nobilior)* es una forma, tanto más domina sobre la materia corpórea y tanto menos se diluye *(immergítur)* en ella» (*S. th.* I, 76, 1). Santo Tomás se adelanta aquí a la moderna idea de la superformación; sólo que él, a diferencia de Scheler y de Hartmann, mira en las categorías superiores no el ser más débil, sino el más fuerte, y en ello percibimos de nuevo inmediatamente los ecos del neoplatonismo, y mediatamente los del idealismo platónico; pues sólo sobre esta base tiene sentido hablar de la mayor fuerza y poder de las categorías superiores.

### Potencias del alma

*Distinción real.* Dentro de la unidad del alma tan firmemente subrayada, se declara partidario santo Tomás de cierta diferenciación y partición al sostener una distinción real de las potencias respecto del alma misma. Mientras san Agustín se siente siempre inclinado a pronunciarse por un inmediato contacto del alma con las cosas, ya con sus objetos conocidos o apetecidos, ya con las almas de los otros, santo Tomás procede con más cautela y hace mediar entre el alma y las potencias una distinción. Son ellas, las potencias, las qué al conocer y al apetecer entran en contacto directo con el mundo exterior y constituyen así el lazo de unión con el alma. Esto responde a su doctrina de que nosotros sólo podemos percibir las substancias a través de sus accidentes.

*Sus clases.* Santo Tomás distingue con Aristóteles y con Avicena cinco grupos fundamentales de potencias del alma (*S. th.* I, 78, 1); las vegetativas, que tocan a la pura vida en su ínfimo grado, como se da ya en las plantas; las sensitivas, que consisten en la sensación y aparecen con las formas más elevadas de la vida, según santo Tomás sólo en los animales; y a ella se refieren los cinco sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), y los cuatro sentidos internos (sentido común, fantasía, estimativa y memoria sensitiva); las apetitivas, que comprenden las tendencias instintivas de los animales y del hombre; las locomotivas *(genus motivum secundum locum);* en que se comprende el movimiento local espontáneo en animales superiores y en el hombre; y las intelectivas, la potencia puramente espiritual de pensar y de querer libre, exclusiva del hombre.

### Psicología del conocimiento

*Primado del conocer.* Santo Tomás dedica una especial atención a la psicología del conocimiento. Piensa con Aristóteles que la razón es la más perfecta potencia anímica del hombre, y suscribe con ello un primado del entendimiento sobre la voluntad. Puede hablarse de un cierto intelectualismo en santo Tomás (*S. th.* I, 82, 3). Esto, con todo, sólo en el orden psicológico, en cuanto que el objeto del conocimiento, por su ser ideal abstracto, es más simple, y por ello, para una sensibilidad neoplatónica, de más alto rango; pues en el terreno ético, donde se trata de captar valores superiores al

espíritu humano, v. g. Dios, adquiere una mayor valoración la voluntad. Por razón de esta especial valoración del conocer, comprendemos bien que santo Tomás haya analizado concienzudamente desde el punto de vista psicológico el proceso del conocimiento (*S. th.* I, 79; 84-88).

*Actos del conocimiento.* Podemos distinguir en todo proceso cognoscitivo llevado a plena realización cuatro etapas o fases.

*Species sensibilis. El* punto de partida es la sensación o percepción sensible. Ya se dijo lo mismo de sus potencias en particular. Todo lo que conoce el hombre, aun lo no sensible (y aun el conocimiento que el alma tiene de sí misma, que sólo es posible a través de actos que se terminan en el mundo externo), de lo que de suyo ninguna representación sensible se puede dar, lo conocemos sólo por vía del sentido. Santo Tomás lleva hasta sus últimas consecuencias el principio aristotélico de que el alma nunca conoce intelectualmente sin la ayuda de la imaginación, y muestra en casos concretos cómo siempre partimos de representaciones de la fantasía o nos ayudamos de intuiciones sensibles para las operaciones superiores de la mente, aun al pensar los objetos más elevados, como Dios y los espíritus puros (*S. th.* I, 84, 6 y 7). Ya se apuntó antes que estas representaciones de la fantasía ejercen una función puramente de concomitancia sin que constituyan la propia esencia del acto mental intelectual. Más sentido estoico que aristotélico tiene la afirmación de que el objeto propio de nuestro espíritu es la esencia materialmente realizada (*S. th.* I, 84, 7); porque fueron los estoicos los que establecieron la ecuación:

realidad = *res naturae* = cosa material.

*Species intelligibilis.* El resultado de la intuición o percepción sensible, la imagen sensible *(species sensibilis)* es iluminado en un estadio superior por el entendimiento agente. Con ello sé tienen los contenidos universales de las diferentes representaciones particulares de la misma clase, los universales, el concepto universal, las esencias. Son de naturaleza espiritual, es decir, suprasensible *(species intelligibilis).* Santo Tomás habla de una deducción de estas formas ideales de esencia, de una «abstracción». Pero si se tiene en cuenta que la iluminación se toma en el sentido del concepto aristotélico de la luz, del *De anima,* I; 5, donde Aristóteles habla de la visibilidad de los colores causada por la luz, suponiendo por tanto un objeto que existe ya como algo hecho y que sólo tiene que ser iluminado, se comprenderá que esta abstracción medieval es una intuición de la esencia y una creación de la misma por el espíritu; es decir, en santo Tomás, las formas eternas latentes sólo se hacen actualmente visibles gracias a la acción del *intellectus agens;* en Locke, por el contrario, en la abstracción se crean, a partir de las impresiones sensibles, nuevas representaciones generales, que nada son ni contienen de formas eternas, que pueden, al contrario, a tenor de la insegura experiencia, configurarse de tal o cual manera, y cuya relación con la realidad trascendente es más que dudosa; de modo que, finalmente, lo conocido es la representación misma más que lo representado, mientras en santo Tomás no existe el peligro de que el espíritu se reduzca a conocerse a sí mismo. Es igualmente digno de notarse que la percepción sensible, no es en él, como en Locke, causa eficiente, sino mera causa material; no se le concede mayor significación que en Platón y san Agustín, aun siendo verdad que santo Tomás sale por los fueros de la percepción sensible contra la

desestima de Platón. El apunte histórico -*S. th.* I, 84, 6 - de que, según Platón, los órganos corpóreos no deberían ser empleados, es históricamente falso, pues Platón asegura expresamente que necesitamos de los sentidos. El punto decisivo lo constituye el *intellectus agens, y* así debe ser, porque según el concepto tomista de causa, como acto, es ella antes que la potencia, y debe contener ya cuanto se ha de actualizar en el acto. Con el *intellectus agens* introduce, pues, santo Tomás en su teoría del conocimiento un elemento apriorístico, y si en la iluminación por parte del *intellectus agens* aristotélico ve cierta participación de la luz increada al modo de san Agustín y de su iluminación, no se ha de ver en ello meras palabras o particulares gustos literarios, sino que está bien fundado en lo de la cosa misma. A pesar de su corrección de la teoría agustiniana de la iluminación, con todo queda santo Tomás bastante cerca del padre de la Iglesia.

*Species impressa. El* siguiente paso en el proceso del conocimiento consiste en la recepción de la *species intelligibilis* en el espíritu. Santo Tomás distingue, con distinción real, el entendimiento agente del entendimiento posible *(intellectus possibilis),* que se conduce, este último, pasivamente, y en el que se han de imprimir y escribir las especies, al modo como se escribe sobre una tablilla de cera sin rayar. También Aristóteles admite un entendimiento pasivo en el que se imprimen las verdades. En ese mismo sentido son también para santo Tomás las imágenes o representaciones espirituales *species impressae.* Pero con ello no está aún concluso el proceso cognoscitivo.

*Species expressa.* Efectivamente, el entendimiento posible despliega aún una peculiar actividad, refiriendo intencionalmente las imágenes espirituales impresas a sus objetos correspondientes. Toma el entendimiento estas imágenes mentales, por decirlo asi, como medios de expresión, palabras con las que el entendimiento mismo refleja el mundo. En este sentido se llama también la *species intelligibilis, verbum mentis (S. c. g.* IV, *11 y 13) o species expressa,* expresión que se ha quedado como favorita de la escuela.

**Origen del alma**

*Creacionismo.* Por lo que toca al origen del alma, santo Tomás se pronuncia contra el traducionismo y el generacionismo. Por razón de la subsistencia del alma, ambas concepciones no podían sostenerse. Si el alma es en su esencia radical y fundamentalmente independiente del cuerpo, no puede asignársele un origen corpóreo. Queda sólo la otra alternativa, que sea creada por Dios; cada alma en su propia individualidad; pues no puede hablarse de una preexistencia (*S. c. g.* II*, 83, 86s).*

*Evolución embrional.* Los estadios concretos de la evolución y origen de un individuo humano son los siguientes. Punto de partida es la sangre del seno materno; no es materia viva, pero es capaz de vida. Por virtud de una serie de factores, Dios, espíritus y cuerpos celestes, particularmente el sol, el padre y el esperma paterno, se convierte la sangre materna en un ser viviente, pero sólo en cuanto al ser y no en cuanto a la actividad *(vivum actu prima),* que está todavía en el plano de la vida vegetativa, sin pertenecer no obstante a una determinada clase o especie, v.g., de plantas (pero tampoco de hombre), y sin ser todavía una vida actuada y activa *(vivum actu secundo).* Sólo después comienza a ejercer funciones vitales como la de la

nutrición y crecimiento. Cuando este viviente ha alcanzado la configuración externa que es exigida para poder constituirse en vida animal, el anterior principio vital es sustituido por otro superior, el animal, todavía sólo en cuanto al ser, sólo después seguirá la correspondiente actividad (percepción sensible y movimiento). Y del mismo modo no pertenece aún a una determinada especie animal ni todavía es humano, sino genéricamente animal. Cuando finalmente el embrión de esta manera, bajo el influjo del esperma, que según santo Tomás, persiste en el seno materno y determina causalmente todo este proceso evolutivo embrional, se ha desarrollado hasta alcanzar una configuración humana, el alma animal debe ceder el puesto al alma racional humana, que para este efecto es entonces propiamente creada y comunicada al cuerpo. Sólo ahora pertenece el feto a la especie de hombre, al principio todavía no más que en cuanto al ser *(homo, actu primo),* en forma que lo primero que ejercita son las actividades del orden vegetativo y sensitivo. Sólo cuando el niño ha llegado al uso de razón, es también hombre con vida racional actuada *(homo actu secundo); S. c. g.* 11, *89.*

*Herencia.* Sobre la base de su peculiar concepción biológica está santo Tomás en disposición de dar razón cumplida de los hechos tocantes a la herencia que parece presentar especiales dificultades a una posición creacionista. Pues vemos que el alma, que es aquí la forma del cuerpo, no informa lo primero una materia totalmente informe, sino una materia ya predispuesta por la sangre del seno materno de una parte y por el esperma del padre de otra. Dios crea el alma para un determinado cuerpo *(In Rom. 15, 2).* También Aristóteles había ya enseñado que como todo arte tiene sus instrumentos determinados, así también cada alma tiene un determinado cuerpo *(De anima, A, 3; 4076 25).*

## E. ÉTICA

«En ninguna parte ha demostrado santo Tomás sus dotes para la sistemática con tan brillante luz como en el terreno de la ética» (M. Baumgartner). Aquí tuvo el santo un vasto material que elaborar. Apenas si se halla una idea en la ética nicomáquea que no haya sido aprovechada por santo Tomás. Y sin embargo «presenta la ética del escolástico un aspecto totalmente nuevo» (M. Wittmann). Efectivamente, todo el mundo ideológico de la ética de la estoa, de san Agustín y de la patrística, del cristianismo en general, y aun de los escolásticos anteriores a él, como por ejemplo de la *Summa de virtutibus et vitiis* o de la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller, y la *Ética* de su maestro Alberto Magno, todo ello ha sido ampliamente utilizado por santo Tomás.

La ética gira en torno al concepto de *bonum. El bonum* presenta un doble respecto, uno óntico y otro personal. En ambos respectos es el *bonum* un principio ético.

### Ser y valor

El *bonum* surge prendido al ser, coincidente con el ser. En realidad bien y ser son idénticos o, como se dice en la escolástica, *ens et bonum convertuntur.* Tan sólo añade el bien al ser un especial matiz, la relación con

el fin y la tendencia a él *(De ver.* XXI*, 1).* Desde Aristóteles y Platón, a través de toda la escolástica, y particularmente en santo Tomás, impera aquella ontología concebida en un sentido plenamente teleológico, para la cual todo είδος implica un nexo de relaciones finales (φύσις = πεφυκέναι τινί), de suerte que la forma se constituye en εντελέχεια y la actualización de la forma en perfección, y consiguientemente en bien. Lo bueno ontológico es siempre perfección *(De ver.* XXI, 1 y 2). Por ello en Platón la idea del bien es juntamente la idea de las ideas; en Aristóteles hay una subordinación sistemática de todas las actividades y acciones a un supremo fin como al sumo bien (lo desarrolla en el primer capítulo de la *Ética a Nicómaco);* en san Agustín todas las formas y fines se identifican con las ideas existentes en la mente de Dios, Dios es el *bonum omnis boni;* igualmente en Boecio y no menos en el Pseudo-Dionisio. Y así ve también santo Tomás en la consecución de los propios fines de la naturaleza y de su obrar, las virtudes específicas y el valor de cada ser. « La bondad de cada ser consiste en que se comporte conforme a su naturaleza» (S. *th.* I-II, 71, *1; S. c. g.* I, *37; De virt. in com.* 1, 9).

*El «bonum» humano.* Puesto que el hombre posee una especial naturaleza y un *agere* correspondiente a este *esse,* el *bonum* humano (el ανθρώπινον αγαθόν de Aristóteles), estará en que cada hombre particular sea y obre como corresponde a la esencia y a la idea de hombre. La naturaleza común humana constituye, pues, el principio óntico de la moral. No es esto un materialismo ni un naturalismo, o una simple moral de bienes, pues ya la antigüedad entendió siempre la naturaleza humana ideal, y así lo entiende también santo Tomás, quien toma las ideas, igual que san Agustín, de la mente de Dios. «De Dios tienen las naturalezas lo que son como naturalezas, y en tanto son ellas defectuosas en cuanto se apartan de los planes de su dueño que las ha ideado», dice santo Tomás citando a san Agustín (S. *th.* I-II, 71, 2 ad 4). Y cuando subraya que por naturaleza humana debe entenderse la racional, viene a expresar lo mismo; porque sólo mediante la razón superamos lo sensible en nosotros y llenamos un orden ideal. la *ratio recta* no es aquí otra cosa que la conciencia moral, como fue ya descubierta por los estoicos. Por ello cae la *lex naturalıs,* como principio de la moralidad humana, bajo el principio aún superior de la *lex aeterno.* De ella participa nuestra humana naturaleza en cuanto racional (*S. th.* 1-II, *91, 2).*

*Dios y el bien.* Tenemos aquí una moral teónoma, pero, bien entendido, no en el sentido de una heteronomia; como tampoco la idea platónica de bien es heterónoma. Lo mismo que Platón pudo colocar las leyes de la moralidad en el concepto de la asimilación a Dios, puede también ver santo Tomás en la ética el movimiento de la criatura racional hacia Dios. Dios es aquí todo lo opuesto a un dios extraño, caprichoso; ni tampoco se coloca a Dios en la base de los valores como una idea kantiana, al modo como se entiende modernamente, que no sabe uno,cómo y por qué ello ha de ser así, sino que es Él, Dios, el ser por el cual somos lo que somos, nuestro ser y nuestro bien.

### Bien personal

*El «habitus principiorum».* Desde que Kant presentó el valor moral como algo y originariamente personal, como lo que impone respeto, en oposición a lo utilitario y deleitable, y el imperativo categórico como algo irreducible a otra anterior categoría, se sentiría uno inclinado a mirar la fundamentación escolástica de la moral en el ser y en Dios, último fundamento del ser, como una desvirtuación de lo específicamente moral. Sin embargo, sería ello un declarado desconocimiento de la realidad. La fundamentación de la moral en el ser y en Dios es metafísica y toca a la *ratio essendi;* no puede resolverse en una pura fenomenología de lo ético y de su primera captación en la *ratio cognoscendi.* Este lado del problema ético es considerado por santo Tomás en otro contexto, a saber, en la teoría del *habitus principiorum.*

*Apriorismo ético. Y* con ello apunta santo Tomás exactamente a lo mismo que Kant quiere estatuir con su indeducibilidad del imperativo categórico y la moderna teoría axiológica con su apriorismo de los valores. Así como en el terreno teorético hay axiomas evidentes por sí mismos, supremas reglas del pensar, así también se dan en el terreno ético semejantes principios; son verdaderos principios, es decir, algo primitivo e indemostrable, indeducible. Se dan en la naturaleza humana, o más exactamente en su razón y en su natural recto uso; los lleva consigo en su mismo ser *(impressae);* son patentes a todos los hombres y encierran una participación del valor y de la verdad de Dios (*S. th.* 1-II, *94, 2; 93, 2; 91, 2).*

*Ley natural.* Platón, Aristóteles, la estoa y, sobre todo, san Agustín, perviven en la ideologia y en la terminología de esta ley moral natural que define santo Tomas como la «participación de la ley divina en la criatura racional» (*S. th.* I-II, *91, 2).* Otra expresión que traduce la fundamental conciencia natural del valor es el concepto de «sindéresis», muy manejado por los escolásticos, especialmente por Felipe el Canciller, así como el otro concepto, corriente entre los místicos, de «centella del alma» *(scintilla animae). El* supremo principio o axioma ético reza así: «Se ha de hacer el bien y evitar el mal.» Cuando se aplican los principios a casos particulares la sindéresis se convierte en la conciencia *(recta ratio).* Filosóficamente considerada ha significado siempre la conciencia un apriorismo ético. Indicadores para el descubrimiento del *bonum* humano son las tendencias originarias y esenciales de la naturaleza humana *(naturales inclinationes),* que son orientaciones, unas simplemente vitales, otras espirituales y morales. Así en teoría. En la práctica va la cosa por otro camino. Es evidente que santo Tomás, para quien el contenido de la ley moral coincide con el Decálogo, al descubrir y delinear el contenido de esta ley moral, no ha perdido de vista la revelación.

*Ideal humano.* Surge entonces el concepto de naturaleza humana ideal. En el plano filosófico no sabemos de antemano lo que le corresponde. Sólo en el orden ontológico del ser es la naturaleza humana ideal algo «anterior», a partir de lo cual hay que deducir y fundamentar nuestra conducta correspondiente. En el orden del conocimiento, empero, nos encontramos siempre ya en marcha y tenemos que buscar *a posteriori,* con cierta regresión, el contenido de este ideal humano y ponerlo en fase de realización. Pero nuestra marcha no es con todo un caminar sin rumbo; poseemos en nuestro espíritu un *judicatorium* del bien y el mal moral, que dicta a todo hombre y en tortas las situaciones con tono de «principio», es decir, de algo último en el orden del conocimiento, indeducible, y por ello

con una inmediatez categórica, lo que cuadra y lo que no cuadra con la ley moral (*S. th.* I-II, 94, 2 y 3). Señala también la forma precisa ético-ideal en que ha de vaciarse la plenitud de la propia vida individual; pues dándose ideas aun de lo individual, se han de dar también las ideas de todos los individuos (*S. th.* I, 14, 11; 15, 3 ad 4; *De ver,* III, 8). Sobre esto construirá después Eckhart su teoría del *ego archetypus.*

En la *Secunda Secundae,* gran tratado de las virtudes, delinea santo Tomás la estampa ideal del hombre en una forma que revela haber sido conducida su pluma tanto por el letrado como por el santo. Podríamos sacar hoy de su *doctrina sobre las virtudes* una excelente *teoría de los valores,* fenomenológicamente elaborada. Las virtudes del corazón del hombre que allí se ensalzan, transparentan la vocación y grandeza del hombre en general, y dejan abierto a cada uno en particular el camino para convertirse en una persona que se conquiste el respeto de los otros. También aquí ha sido explotado Aristóteles, a saber, su teoría de la virtud, tal como se describe en la *Ética a Nicómaco.*

*Libertad.* Presuposición básica de toda la ética de santo Tomás es la libertad de la voluntad, como no podía ser menos. Esta libertad queda tan a salvo dentro de la doctrina de la ley eterna y la providencia de Dios, como en san Agustín y en Boecio. La solución al problema de conciliar la libertad con la ley, discurre como en Boecio. Sólo en los seres de la naturaleza inferiores al hombre, las razones eternas actúan como principios internos de movimiento de las cosas, por tanto necesaria y uniformemente; mas para el hombre toma la ley eterna el carácter de una regla o de un mandato, que, aun incluyendo en sí validez ética incondicional, no implica necesidad física (S. *th.* I-II, 93, 5 y 6; S. c. *g.* III, 73).

*Actus humani.* Santo Tomás se extiende detalladamente sobre las aplicaciones graduales de la libertad en la vida práctica concreta. Considera el influjo de las circunstancias; motivos y motivaciones; deseos y gustos; fin, intención y consentimiento; elección de medios y caminos; realización y cumplimiento; educación y dominio de la voluntad (el principio, tomado de I-II, 17, 5: *Imperium nihil aliud est, quam actos rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum,* reproduce el contenido de toda una conocida escuela de la voluntad de nuestro tiempo); elementos subjetivos y objetivos en la estructuración del obrar moral. El pasaje clásico de este contexto doctrinal es *S. th.* I-II, 6-48, dedicado a la doctrina de los actos personales. Esta sección ofrece penetrantes análisis psicológicos y pedagógicos y morales de la vida ética. Con especial detalle se trata también de los afectos (I-II, 22ss).

**Felicidad**

*Contemplación fruitiva de Dios.* Como en la tradición griega y cristiana, también para santo Tomás la teoría de la felicidad constituye el fin y conclusión de la ética (I-II, 1-15). Antigüedad y edad media entienden la vida del hombre de un modo teleológico. El hombre marcha hacia un fin, y en el conocimiento de este fin y en la ordenación de todo su obrar hacia este fin, consiste la sabiduría para los académicos lo mismo que para los peripatéticos, para los estoicos como para los cristianos. La consecución de este fin y meta es ya en todos ellos un estado de reposo y de gozo. «Vamos

inquietos tras la quietud», dice Aristóteles; ejercitamos el *uti* por amor del *frui,* dice san Agustín. Santo Tomás utiliza también la terminología aristotélica en la descripción de la felicidad y la ve por tanto en la perfecta *θεορία,* en la contemplación de Dios. Como Aristóteles vio la suprema felicidad del hombre en la intuición contemplativa de la verdad, en el pensamiento del pensamiento, así también santo Tomás declara de forma parecida: «La esencia de la felicidad consiste en los actos intelectuales», porque sólo a través del entendimiento se nos hace presente el fin supremo de toda nuestra vida, y además es el entendimiento la más noble facultad del hombre (*S. th.* I-II*,* 3, 4 y 5). Tenemos nuevamente el intelectualismo tomista. Pero mientras en Aristóteles esa felicidad suma se acaba y completa en esta presente vida, la traslada santo Tomás, como cristiano, a la otra vida del más allá. Y de nuevo entra aquí en juego san Agustín. A pesar de que la identificación de la felicidad con la *θεορία τής αληθείας* implica cierta repulsa de san Agustín, que la ponía en la perfección del amor, descubrimos con todo un rasgo agustiniano en en la contemplación de Dios caracterizada como perfecta *delectatio.* Aun siendo un aspecto secundario (*S. th.* I-II*,* 4, 1), es bien cierto que se ha incorporado a la doctrina general de la felicidad y fin supremo del hombre el *frui* agustiniano (*S. th.* I-II*,* 4, 3). Así acaba eudemonísticamente la moral de santo Tomás como eudemonisticamente había comenzado (idea del fin).

*¿Eudemonismo?* Sin que se deba, con todo, denominarla simplemente eudemonismo, como tampoco fueron puro eudemonismo la ética de Platón ni la de Aristóteles. Efectivamente, nunca desempeña en ellas un papel decisivo la inclinación y tendencia subjetiva. Todos sus principios son de orden objetivo, aprióricos. Como ya ocurre frecuentemente en la antigua moral, también aquí los términos eudemonísticos son tan sólo vehículos de otros valores inconmensurablemente superiores, de los valores éticos en sí mismos.

## F. DERECHO Y ESTADO

En conexión con su doctrina de la ley natural y de la ley eterna, trata santo Tomás de la ley humana (sentido, origen, propiedades, división), de su fuerza y obligación y de su mutabilidad (I-II, 95-97). Derecho

*Sentido del derecho.* ¿Por qué necesita el hombre de las leyes? Santo Tomás razona así. En la naturaleza humana se encierran inmensas fuerzas. Es preciso encauzarlas por vías justas, y para ello es necesaria la disciplina; pues el hombre se inclina fácilmente a seguir sus gustos y caprichos. Durante la juventud todavía es suficiente el freno de los padres; pero con los insolentes, desaprensivos y viciosos, es preciso emplear la fuerza externa por el temor al castigo, para hacerlos ir por el camino recto; que al fin vengan por la costumbre a hacer voluntariamente lo que al principio sólo presionados por el poder del Estado se vieron forzados a hacer. Por la ley es el hombre, dice santo Tomás, citando a Aristóteles, el más noble ser; pero sin ley es el más bruto animal. Santo Tomás ve claramente que entre derecho y fuerza existe cierta relación, pero en modo alguno identifica simplemente el derecho con la fuerza. Se opone a ello su idea del orden. En consecuencia recurre también aquí a la razón del hombre. En ella tenemos

las verdaderas armas contra el desenfreno y la brutalidad. Y ahí también vemos dónde tiene su origen y dónde ha de anclar todo derecho.

*Origen del derecho.* La razón lleva, ya desde la antigüedad, si es recta razón, a la ley del cosmos y al orden de la naturaleza; principalmente en los estoicos, que influyeron en gran manera en el pensamiento jurídico de Roma. Así también aquí: todo derecho humano, si es verdedero derecho y no puro empleo de fuerza, habrá de ser deducido de la ley natural, proclama la tesis de santo Tomás de Aquino; porque la ley natural es la primera regla de la razón (I-II, 95, 2). La ley positiva humana es consiguientemente para santo Tomás la interpretación del derecho natural. Las leyes eternas, que se ofrecen al entendimiento del hombre integradas en el orden metafísico del mundo, han de ser presentadas y desplegadas en aquel cauce positivo, mediante el cual será el hombre conducido a su verdadero ser y a la dignidad propia de su vida.

*Ley natural y Derecho natural.* Qué sea la ley natural, lo hemos ya declarado anteriormente. Se manifiesta a través de las inclinaciones naturales del hombre, que en parte son disposiciones vitales innatas, en parte son comportamientos de valor morales y espirituales; y se explicita y se hace consciente al hombre mediante el *habitus principiorum y* la conciencia concreta *(ratio practica).* Las más importantes y fundamentales exigencias que se hacen de este modo patentes, son lo que constituye el derecho natural. Santo Tomás esboza su contenido, en sus rasgos capitales, en I-II, 94, 2 (cf. la amplia exposición de H. Meyer en *Thomas v. A., p.* 525ss). Tiene por cosa evidente que el derecho natural se nos muestra a nosotros los hombres con claridad y fijeza en sus más universales principios, pero no en todas sus exigencias particulares. Debido a las peculiares circunstancias de la vida, se dan aquí múltiples complicaciones y espinosos problemas (*S. th.* I-II*,* 94, 4). Así como es cierto que el derecho natural, por su misma realidad y naturaleza, implica un orden fijo de validez universal e intemporal, así también en cuanto a su conocimiento y determinación se presenta al hombre como una tarea siempre nueva que acompañará a la humanidad en todos sus caminos. Es también ese derecho para santo Tomás, no obstante su concepción ontológica, menos una codificación de párrafos conclusos que un correctivo que controla todas las formulaciones concretas, y que, como una participación de la luz increada, da su norma a todas las creaciones jurídicas de los hombres situadas en el tiempo, y así, según sus posibilidades, las hace a todas participar de la verdad eterna de la ley eterna. Más importante aún que las concretas legislaciones e instituciones que se dan en la historia humana, y en las que puede el hombre equivocarse, y santo Tomás mismo ha tenido también sus yerros ocasionales, como su subestimación de la mujer, es la viva centella divina inserta en nosotros, que nos capacita para levantarnos sobre nuestras propias obras, el *habitus principiorum.*

*Propiedades de la ley positiva.* Las ideas de santo Tomás en torno a las propiedades de la ley, elaboradas y formuladas en estrecho contacto con san Isidoro de Sevilla (I-II, 95, 3), nos descubren hasta qué punto se ha eliminado de su concepción del derecho una rigidez antihistórica, y cómo no le ha faltado una preparación espiritual para enfocarlo también desde este punto de vista histórico. La ley positiva, pues, debe ser: justa (conforme a la ley natural), moral, físicamente posible, fiel a las tradiciones de los pueblos,

acomodada al tiempo y espacio, necesaria, apta para el fin, promulgada y tendente al bien común. Así reza su definición: *« quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgada» (*I-II*,* 90, 4).

**Estado**

En el terreno de la filosofía política tiene el mérito santo Tomás de haber dado por primera vez a conocer a la escolástica la *Política* de Aristóteles traducida por Guillermo de Moerbeke; con ello pudo, también aquí completar la hasta entonces dominante teoría agustiniana de la sociedad. «Nadie ha influido tanto para la recepción de la teoría aristotélica de la sociedad como santo Tomás» (Baeumker). Lo principal está en su comentario a la *Política* y en el tratado *De regimine principum* (sólo genuino hasta II, 4).

*Origen.* El origen del Estado está según santo Tomás en la naturaleza del hombre. El hombre es, como había formulado Aristóteles, un ser social por su misma naturaleza. En aislada soledad no hubiera podido desarrollarse para la vida; pues la naturaleza no le ha instruido de tantos y tan seguros instíntos como a los animales. Ha de ayudarse con su razón. Pero esta ayuda se da del mejor modo posible dentro de la sociedad, donde todos se aúnan en el excogitar y descubrir lo necesario y deseable para la vida, y cada uno contribuye con su parte a la máxima perfección posible del todo. Pero en una comunidad de fin se requiere también un orden común, y esto se obtiene por los lazos sociales, comenzando por la familia, siguiendo por los gremios y asociaciones hasta la organización estatal. El mismo lenguaje revela, como ya lo notó Aristóteles, una natural sociabilidad de los hombres.

*Formas de gobierno.* También aborda naturalmente santo Tomás el tema clásico de las formas de Estado o de gobierno. Personalmente tiene a la monarquía por la forma más perfecta, pero sostiene con Aristóteles que sería bueno temperarla con una mezcla de las otras formas de gobierno, para evitar las miras unilaterales; por ejemplo, una mezcla con elementos aristocráticos y democráticos. La peor forma de gobierno es la tiranía. Con todo, santo Tomás no tiene por lícito matar a los tiranos *(De reg. princ.* I*, 6).* Los medios que sugiere para afrontar este mal extremo, muestran en todo caso que vivía aún en una edad dorada, en la que el tirano era, sí, un genio del mal; pero los hombres podían seguir siendo hombres. Las condiciones que los nuevos tiempos han traído a este terreno, no los entrevió siquiera santo Tomás, y no pudo por tanto darles entrada en sus reflexiones.

*Fin del Estado.* El fin del Estado es el clásico. Los ciudadanos deben ser conducidos por el Estado a una vida feliz y virtuosa. Para ello es ante todo necesaria la paz, aquel ideal que había puesto san Agustín a la cabeza de las tareas del Estado. El fin supremo y último del Estado naturalmente es, y aquí habla de nuevo el cristiano y el teólogo en santo Tomás, la consecución del fin eterno del hombre, su felicidad en Dios. El Estado no tiene sólo fines terrenos, sino también supraterrenos y no se limita su actuación en este respecto a no poner obstáculos a los ciudadanos en la prosecución de aquel fin, sino que debe positivamente ayudarlos fomentando la vida religiosa. Como no reconoce ninguna religión fuera de la cristiana, tampoco conoce otro más alto señor que Jesucristo.

*Iglesia y Estado.* De ahí deduce la superioridad de la Iglesia sobre el Estado. Santo Tomás piensa siempre teleológicamente, y una vez asentado el último fin sobrenatural, religioso, del hombre, y dado que, a la luz de su fe, la administración y gobierno de ese gran orden de salvación está en la Iglesia y en su jefe, el papa, como delegado y representante de Cristo, su doctrina resulta plenamente consecuente. Pero justamente por moverse en ese plano teleológico y enfocar desde ese punto de vista las cosas, no piensa santo Tomás en un poder absoluto de la Iglesia sobre el Estado, por ejemplo), aun en las cosas terrenas; admite sólo cierto poder restringido, la llamada *potestas indirecta in temporalibus;* es decir, sólo en cuanto el orden temporal entra en relación con el orden sobrenatural eterno, toca a la Iglesia deducir de dicho orden superior las normas teóricas y criterios de solución práctica. Así entendió ya a santo Tomás su discípulo Remigio de Jerónimo, el maestro de Dante, y en las postrimerías de la edad media también el cardenal Juan de Torquemada.

*Derecho de gentes.* La idea del orden se muestra operante una vez más en santo Tomás al darnos sus aportaciones a la doctrina del derecho de gentes y política internacional. Santo Tomás admite un *ius gentium.* Hay principios que aparecen a nuestra razón como necesarios para la convivencia de los pueblos y Estados, y que de hecho suelen ser observados por todos los pueblos. Así, por ejemplo, se tiene universalmente por inviolables a los embajadores; se cuenta con que los tratados han de ser mantenidos; o que las mujeres y niños e inocentes deben ser respetados en la guerra. Es en el fondo el derecho natural, que ofrece ya de suyo un diseño del derecho de gentes o internacional. Y dado que en santo Tomás el derecho no es mera cuestión de fuerza, sino esencialmente un orden de razón (I-II, 91, 2 ad 3; 90, 4), se desvanece ante él la objeción, en otro caso obvia, de que tras el derecho de gentes no hay un poder que lo respalde y por consiguiente, al no ser coactivo, no es verdadero derecho; y no menos queda resuelta la otra dificultad de que un tal derecho sería carente de forma.

Las ideas básicas de santo Tomás en torno al derecho de gentes fueron reasumidas y ulteriormente desenvueltas por Francisco de Vitoria y Suárez, y, a través de ambos autores, han ejercido su influjo en el autor clásico del derecho de gentes, Hugo Grocio.

## G. REACCIÓN FRENTE AL ARISTOTELISMO TOMISTA

### Los franciscanos

Las tesis características del aristotelismo tomista - unicidad de la forma substancial, ausencia de materia en las substancias espirituales, puras formas separadas, individuación por la materia, posibilidad de una creación eterna del mundo, real distinción de esencia y existencia en las cosas creadas, primacía del entendimiento, dependencia de todo el conocimiento intelectual respecto de la percepción sensible- levantaron, ya en vida de santo Tomás y mucho más aún después de su muerte, una violenta oposición. Particularmente en la escuela franciscana. El cardenal *Mateo de Aquasparta* († 1302), discípulo de san Buenaventura, elaboró su teoría del conocimiento con una inequívoca dirección antitomista. Más decididamente

aún le atacó *Juan Peckham* (†1292). Siendo más tarde arzobispo, condenó oficialmente varias proposiciones de santo Tomás. *Guillermo de la Mare* escribió en 1278 su *Correctorium Fratris Thomae,* y en 1282 promulgaron los franciscanos una prohibición de leer las obras del santo, sin incluir en ellas estas correcciones y expurgos.

**Enrique de Gante**

Pero también hubo oposición por parte del clero secular de la universidad parisina. *Enrique de Gante* († 1293), uno de los más prestigiosos teólogos de su tiempo, sometió también a crítica más de un punto de la doctrina tomista; tal, por ejemplo, la distinción entre esencia y existencia, el concepto de materia, la idea de una posible creación *ab aeterno,* la teoría del conocimiento, el concepto de conciencia moral y todo su intelectualismo.

**Autoridades eclesiásticas**

Particularmente grave fue a este respecto el hecho de que también las autoridades eclesiásticas parecieran volverse en contra de Tomás y sus innovaciones. Entre las proposiciones del averroísmo latino condenadas en 1277 por el arzobispo Esteban Tempier, se encontraban 9 proposiciones de santo Tomás. Y casi al mismo tiempo el arzobispo de Cantorbery, Roberto Kilwardby, dominico y provincial de la orden, incluyó tesis de su hermano en religión en una lista de proposiciones condenadas por la Iglesia.

**Un malentendido**

Pero hay que decir que cuando se tomaba el aristotelismo tomista por algo anticristiano, y se le combatía en consecuencia, había en ello ciertamente un malentendido. El aristotelismo tomístico era en efecto cosa bien distinta del aristotélismo de los averroístas. Vamos a ver en seguida cómo reaccionaron éstos frente a santo Tomás; a saber, en sentido contrario. Su aristotelismo les resultaba poco aristotélico. En la polémica contra las novedades disonantes se había reparado demasiado en las palabras, como suele acontecer aun en las contiendas científicas. Un estudio más íntimamente centrado en la consideración de las cosas mismas, sin perderse en lo circunstancial y temporal y sin dejarse impresionar en demasía por las palabras nuevas, hubiera podido descubrir que en santo Tomás actuaba de un modo aún más operante san Agustin que Aristóteles, si no siempre en las formulaciones y términos, sí en la cosa misma y en la actitud de fondo. É. Gilson ha llegado a escribir que el aristotelismo tomista es la única modernización que en la historia de la Iglesia ha tenido éxito. Tenemos en verdad fundamentos para pensar que tampoco esta modernización triunfó, por la sencilla razón de que no tuvo necesidad de triunfar como tal modernización. Santo Tomás fue un espíritu demasiado profundo para dejar de lado, al abrazar el realismo aristotélico y hacer aparentemente profesión de una filosofía totalmente distinta y nueva, los elementos idealisticos del neoplatonismo y del agustinismo, que no son ciertamente pocos en él ni salen deshilachados y como de pasada. Lo que nosotros, tras largo trabajo de investigaciones históricas y críticas, hemos

llegado a sacar en claro, a saber, que Aristóteles fue el primer griego que nos enseñó a mirar el mundo con ojos platónicos, debió penetrarlo el espíritu de santo Tomás por modo intuitivo. Por ello pudo hablar el lenguaje de la nueva filosofía, la aristotélica, cuando hablarlo se había convertido en una ineludible exigencia del tiempo y mantenerse, no obstante, sobre el terreno antiguo del platonismo cristiano. Pudo incluso polemizar contra Platón; también lo hizo Aristóteles y, sin embargo, siguió siendo el primer platónico. En todo caso el tiempo hizo lo que muchas veces felizmente hace, que cayeran en olvido las prescripciones contrarias. La realidad de santo Tomás fue más fuerte que los errores de la historia. Pronto tuvo más discípulos y defensores que adversarios había tenido. Sólo 50 años después, lo ve Dante en el paraíso; al declinar el siglo XIII, lo declara el capítulo general de la orden dominicana Doctor Ordinis, en 1323 es canonizado por Juan XXII y en 1879 León XIII exhortará a hacer de la filosofía de santo Tomás la filosofía de la Iglesia.

**Escuela tomista**

Dentro de esta escuela hemos de registrar numerosos nombres: *Reginaldo de Piperno,* albacea de su herencia literaria; *Juan Quidort de París* (†1306); *Juan Regina de Nápoles* (†después de 1336); *Tolomeo de Lucca* († 1327); *Herveo Natal* († 1323); *Tomás Sutton* (†después de 1350); *Juan Capréolo* (†1444), «princeps thomistarum»; *Francisco de Vitoria* († 1546); *Domingo de Soto* († 1560); *Melchor Cano* († 1560); el *Cardenal Cayetano (*† 1534), etc.

**ARTISTAS Y AVERROÍSTAS**

**El otro Aristóteles**

**Carácter de la facultad de artes**

En la facultad de artes tenemos el lugar en el que la filosofía podía sentirse *ex professo* como en su propia casa. En ella se cultivaba la filosofía pura y simple, y las cuestiones teológicas sólo se tocaban tangencialmente de pasada. También se daba oportunidad para poner de relieve, aun forzándolo un poco, la independencia de la filosofía natural. El interés principal se centraba allí en explicar a Aristóteles y avanzar en su línea. M. Grabmann ha trazado el cuadro de la vida científica de la facultad de artes en la primera mitad del siglo XIII a base de un manuscrito barcelonés anónimo (ver supra, p. 361). Según él se dividía la filosofía en *Philosophia naturalis, moralis y rationalis.* a) La primera comprendía la metafísica, matemática y física, correspondiendo a la teoría tradicional de los tres grados de abstracción (Clarembaldo la atestigua ya para el *Boethius De Trinitate).* La metafísica trataba de los aspectos de las cosas abstraídas de la materia y movimiento: *meta = trans naturam.* Libros de texto eran la *Metaphysica vetus, Metaphysica nova* y el *Liber de causis.* La matemática se ocupaba de las ramas del *quadrivium.* Su objeto, el *quantum,* abstraído en el concepto, no en el ser, de las *tres naturae.* Libros de texto eran el *Almagesto* (para la astronomía), los *Elementos de Euclides,* la *Institutio arithmetica y* la *Musica* de Boecio. La física *(scientia naturalis*

*inferior,* o sea, en sentido estricto) consideraba las cosas naturales en cuanto cuerpos materiales y móviles. A la física se adjudicaba también, según el antiguo uso, la psicología. Textos de física eran, entre otros: Aristóteles, *De gen. et corr., los Meteorológicos y los Parva Naturalia.* También se incluía el *Timeo* platónico y la *Consolatio Philosophiae* de Boecio. b) La *Filosofía moral* se inspiraba en la *Ethica vetas y nova* de Aristóteles y en el *De officiis* de Cicerón. c) La *Filosofía racional* era el *trivium,* con preponderancia de la lógica (ver supra, p. 328).

**Los primeros lógicos**

Sobre los primeros lógicos de París: Guillermo de Shyreswood, Pedro Hispano, Lamberto de Auxerre, hablamos anteriormente (supra, p. 361). Se seguía el *Organon* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio, el *Liber sex principiorum* atribuido a Gilberto Porretano, y los escritos de Boecio *De divisione, De syllogismo categorico y De syllogismo hypothetico.* (Un bosquejo del estado de la lógica a mediados del siglo XIII, lo ofrece, a propósito de la lógica de Alberto Magno, Ph. Boehmer, *Medieval Logic,* Chicaga 1952, p. 1-5). En la segunda mitad del siglo XIII se desarrolló más y más la lógica del lenguaje. M. Grabmann ha catalogado una larga serie de autores, de tratados y sumas *De modis significandi: Martín de Dacia, Boecia de Dacia, Simón de Dacia, Siger de Courtrai, Tomás de Erfurt y* otros. El tratado *De modissignificandi* del último se imprimió, con el título de *Grammatica speculativa* en el nombre de Duns Escoto, y dio lugar a una investigación llevada a cabo por K. Werner y M. Heidegger. La ulterior evolución de la lógica medieval está señalada por los nombres de *Walter Burleigh* (ca. 1275-1345), *Guillermo de Ockham* (1300-49), *Juan Buridano* (ca. 1300-58), *Ricardo Camsall* (ca. 1306-26 en Oxford) y *Alberto de Sajo*nia († p. 1390). Campsall combatió a Ockham. Un manuscrito dice que su lógica es *valde utilis et realis contra Ockham.* Todos estos lógicos despiertan hoy el interés de la lógica moderna y demuestran que los juicios desfavorables de los «ilustrados» antiguos y modernos, entre ellos Prantl, sobre las sutilezas escolásticas, se fundan en ligereza e ignorancia.

**Averroístas**

La significación de la facultad de artes subió de punto cuando a mediados del siglo XIII entraron en escena los averroístas. Los antiguos maestros habían atendido ante todo a dar una propedéutica filosófica. Ahora en cambio se va a los mismos asuntos reales y problemas de la filosofía en toda su amplitud, y ello naturalmente en el ya obligado cauce de la filosofía de Aristóteles; del Aristóteles no mirado desde un ángulo teológico, sino del Aristóteles puro en su mismo ser; se subraya continuamente y de un modo expreso este aspecto. Pero hay que decir que no era en realidad el mismo Aristóteles puro el que aquí se tenía entre manos, sino el Aristóteles de Averroes; pues Averroes viene ahora a ser el comentador por excelencia, después que durante largo tiempo se había tenido por tal a Avicena. El seguimiento filosófico de Averroes adquiere en París el carácter de un movimiento vivo y pujante que se denomina averroísmo latino (aristotelismo radical o heterodoxo). Tres cosas

principalmente destacan en esta nueva dirección doctrinal: la teoría de la eternidad del mundo, el principio de la doble verdad y el monopsiquismo.

*Primer período.* En su primer periodo marcha Siger por un camino bastante original y caprichoso. Dios es el *primum ens;* su existencia se demuestra también por el argumento aristotélico del movimiento, por el principio de causalidad y por las consideraciones neoplatónicas sobre los grados de perfección; Dios es asimismo el Creador del mundo; pero es una creación eterna y Dios no lo crea todo, sino sólo lo que está más íntimamente cercano a Él, al uno. No es éste el caso de la materia, que queda así sustraída a su influjo y con ello a su providencia. Las esferas son eternas y son movidas eternamente por los espíritus o inteligencias separadas subsistentes (los motores inmóviles relativos de Aristóteles). También son eternos los seres vivos terrestres. No hay una primera producción de ellos. Y existirán asimismo eternamente. Reaparece igualmente el año cósmico reversivo de los antiguos. Y dado que todo es por naturaleza y siempre lo que es, no tiene sentido alguno hablar de una distinción entre esencia y existencia. Se desecha la distinción real introducida por Alberto Magno y Tomás de Aquino. Mucho más aún llamó la atención Siger de Brabante con su monopsiquismo. Enseña con Averroes que no hay más que un entendimiento único para todos los hombres. El hombre es un ser viviente sensitivo merced al alma vital vegetativa y sensitiva. Sólo ella es forma del cuerpo. Los conceptos universales, que son característica del espíritu, hay que ponerlos en el único intelecto humano, que, al revés que el individuo y su ser sensible, es él sólo «separado, eterno e inmortal». En cuanto forma separada, el alma no puede ser individuada por ninguna materia ni multiplicada, y tiene por ello que ser necesariamente una única para todos. No hay por ello alma (intelectiva) individual, ni inmortalidad individual, sino sólo una inmortalidad del alma de la humanidad. Bien se ve cómo los dos o tres mínimos rasgos que apunta Aristóteles en el *De anima, Γ,* 5, han sido aquí con singular iniciativa precisados y ulteriormente elaborados. Si traemos a nuestra mente a Klages y sus afirmaciones sobre lo sensible y lo espiritual en el hombre, tendremos la impresión de que aquellas doctrinas medievales nos suenan a algo muy moderno. Tales doctrinas llevaron a muy decisivas consecuencias. El hombre no vive en la tierra para un fin ultraterreno, sino que ha de buscar el sumo bien acá abajo, a saber, en la dicha y perfección del conjunto terreno.

Las teorías de Siger resultaron en extremo chocantes para su tiempo, y tanto san Alberto como santo Tomás se aplicaron a refutarlas. Alberto (ca. 1273-76): *De quindecim problematibus* (en Mandonnet, *Siger de Br.* II, 29-52), Tomás (1270): *De unitate intellectus contra averroistas.* Gil de Roma lo ataca en su *Errores philosophorum* [es decir, Aristóteles, Averroes, Avicena, Algazel, Alkindi, Maimónides] (en Mandonnet II, 1-25). San Buenaventura declara que estas doctrinas trastornan todo el orden del mundo y de la vida. Se comprende que el conflicto con la Iglesia tenía que producirse. La doctrina de Siger fue condenada solemnemente en 1277 por el obispo de París Esteban Tempier, por encargo de Juan XXI (Pedro Hispano); a la facultad de artes le fue presentada una lista de 219 proposiciones falsas. Las tesis capitales del averroísmo habían sido ya antes condenadas, en 1270.

*El retorno.* En un período posterior emprende Siger un camino de vuelta. En su comentario al escrito aristotélico sobre el alma, se muestra Siger

reservado frente a la concepción averroísta, y finalmente concede que en la suposición de una única alma espiritual intelectiva, el hombre singular no piensa ya propiamente él. Lógicamente habría que decir que se piensa en él, más que piensa él *(homo non intelligit, sed intelligitur).* ¿Habrá con ello dado la razón a santo Tomás cuando le argüía? El alma espiritual podrá ser ya forma del cuerpo, individual e inmortal. Tampoco tendrá ya que ser eterno el movimiento; pudo tener un comienzo. En plano filosófico no se podrá demostrar con seguridad ni lo uno ni lo otro. También aquí se suscribe el modo de ver de santo Tomás. Además puede Dios ya conocer lo múltiple y obrar sobre ello. Y frente al determinismo antes sostenido, se admite ahora el libre albedrío. La vuelta puede hasta parecer casi excesiva. Podría asaltarnos la sospecha de que en la «vuelta» de Siger no hay sino una aplicación práctica de su vieja teoría de la doble verdad; filosofía y teología son dos reinos independientes con sus propios derechos; por tener valor una cosa en uno de ellos no ha de valer ya también en el otro. Son dos mundos que viven cada uno para sí sin lazo que los una, pero en ambos puede uno asentar sus reales. ¿Acaso pretendió Siger dar a los teólogos la satisfacción de hacerles una visita, de acercarse hasta ellos y decirles lo que les agradaba oir, porque otra cosa no se podía hablar delante de ellos, quedando con todo libre para dar en su interior su parte al «filósofo»? De Wulf ve en Siger un carácter complejo, pero tiene para sí que la vuelta de Siger fue sincera y seria.

*Boecio de Dacia.* Otro *magister* muy renombrado es *Boecio de Dacia.* Sus doctrinas fueron condenadas juntamente con las de Siger en 1277. «No existe forma de vida superior a la filosófica», reza una de sus tesis, y otra: «Los filósofos son los únicos sabios de este mundo», y así las demás por el estilo. Era un eco demasiado claro del paganismo aristotélico.

*Maestros más moderados,* más cerca de Alberto y de Tomás fueron *Jacobo de Douai, Raúl de Bretone, Pedro de Auvernia, Enrique de Bruselas,* y en Inglaterra *Simón de Faversham († 1306).*

La tradición averroísta dejó larga estela tras sí en París. En el siglo XIV estará representada por *Juan de Janduno y Marsilio de Padua,* autores ambos del explosivo escrito *Defensor pacis,* donde a vuelta de la doctrina aristotélica del carácter natural del Estado se defiende la independencia del poder civil frente a toda tutela eclesiástica y se proclama la soberanía del pueblo como única fuente del poder estatal y de sus leyes.

*De París a Padua.* La tradición averroistica se desplaza luego a Bolonia *(Tadeo de Parma, Angelo d'Arezzo,* después de *1300) y* sobre todo a Padua, donde se sostiene firme hasta el siglo XVII, defendiendo en un principio tenaz y testarudamente a Aristóteles y su física contra todas las innovaciones; pero de hecho en el Renacimiento será plenamente aquello a lo que apuntó siempre por tendencia, es decir, una pura filosofía natural al estilo moderno.

## ESCUELA FRANCISCANA POSTERIOR

### Lo viejo y lo nuevo

Al lado del aristotelismo de san Alberto y santo Tomás y sus respectivas escuelas, pervive también la antigua tradición agustiniana como una dirección doctrinal propia y definida. Lo mismo que entonces son ahora sus representantes principales hombres de la orden franciscana.

**De san Buenaventura a Escoto**

Hasta Escoto, que representa un nuevo punto culminante, la antigua herencia es transmitida por *Mateo de Aquasparta* († 1302), cuya teoría epistemológica merece especial atención; *Guillermo de la Mare* († 1298), del que ya se ha mencionado el escrito polémico contra santo Tomás; *Ricardo de Mediavilla* (†después de 1300); *Rogerio de Marston* († ca. 1303), en el que se revela unconato de conciliación entre el agustinismo y el aristotelismo, rasgo característico de Oxford; *Pedro Juan Olivi* († 1298), que incluye en el alma humana tres formas, la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva, de las cuales sólo las dos primeras son propiamente formas esenciales del cuerpo, doctrina que fue expresamente reprobada en el concilio de Viena (1312); *Raimundo* Lull (†1316), terciario franciscano, que quiso en su *Ars generalis et última* (1308) configurar una especie de máquina mental que permitiera calcular artificialmente todas las posibles combinaciones de conceptos de la mente humana, intento que repetirá Leibniz con su *Ars combinatoria.*

**Duns Escoto**

El fundador de la escuela franciscana posterior es *Juan Duns Escoto* (1266-1308). Es sin género de duda uno de los primeros pensadores de la escolástica, aunque se ha exagerado al decir que fue creador de una nueva síntesis. En todo caso significa un verdadero avance. Sus conceptos son más sutiles, sus distinciones más precisas, sus pruebas más estrictas, su problemática más rica que en el período anterior a él. El que quiera filosofar con santo Tomás, hará bien en añadir en las diversas cuestiones tratadas las ideas de Escoto. Es una mente crítica y se ha hecho acreedor justamente a su título de *Doctor subtilis.* Pero ahonda siempre en la crítica llevado del amor a una verdad más firmemente asentada, no por puro afán de crítica. Dentro de una orientación fundamentalmente agustiniana. Escoto conoce a fondo y explota también a Aristóteles, aunque sin dejarse ofuscar por su autoridad. Su intento es moverse equilibrada y mediadoramente a través dé las antítesis ahondadas entre el aristotelismo y el agustinismo. Sabe enfrentarse, independiente y crítico, con las doctrinas recibidas. Esta crítica la ha ejercitado particularmente con santo Tomás.

**Vida y obras**

Escoto fue profesor en Oxford, en Cambridge y en París. En 1308 es llamado a Colonia, donde en el mismo año, cumplidos los 42 de su edad, muere. Su producción literaria resulta, por lo breve de su existencia asombrosamente abundante. Sus escritos principales son: *Opus Oxoniense*, las lecciones sobre las Sentencias en Oxford; *Reportata parisiensia*, apuntes a las lecciones de París sobre las Sentencias. *Quaestiones Quodlibetales*, por la mayor parte soluciones definitivas a cuestiones tratadas; *Quaestiones subtilissimae super libros Metaph. Aristotelis; Tractatus de primo principio* (que no hay que confundir con el *De rerum principio* falsamente atribuido a Escoto).

Señalamos a continuación las ideas centrales con que Escoto enriquece y hace avanzar la anterior problemática.

*Ciencia y fe.* La postura fundamental agustiniana de Escoto se manifiesta al punto cuando afronta la problemática anterior en torno a la ciencia y la fe. El saber filosófico sobre Dios sufre algunas limitaciones y las principales conclusiones se remiten ahora a la fe. El objeto de la metafísica, no es ya Dios, como pensaba Averroes, sino el ser como tal, según Avicena. El conocimiento natural es seguro sólo cuando puede referirse a intuiciones sensibles. El mundo de las cosas suprasensibles en cambio nos cae lejos y sólo es aprehensible por ilaciones, y éstas son de por sí imprecisas y muy generales. Por ello queda en oscuridad para la razón natural, por ejemplo, el mismo concepto esencial de Dios. Podemos, es cierto, definir a Dios como el ser supremo, el primero y el infinito; pero ello será siempre un concepto confuso. En realidad Dios es más; es omnipotente, omnisciente. Pero todo esto sólo puede ser descubierto por la fe y la teología. Por tanto sería posible una «metafísica cristiana». En ella las verdades sobre Dios y la inmortalidad, una vez que nos han sido reveladas por la fe, podrían ser filosóficamente analizadas y pensadas. Así lo hizo ya san Anselmo. Y eso mismo pretende hacer ahora Escoto en su *Tractatus de primo principio.*

Hasta qué punto limita Escoto el alcance, de la razón natural en el campo de la metafísica, se verá especialmente por su postura frente a la ley natural moral. Mientras santo Tomás tenía todo su contenido por asequible y demostrable racionalmente; declara ahora Escoto que esto sólo puede decirse del contenido de los tres primeros preceptos del Decálogo, pero no de los restantes. Sería, en efecto, posible pensar en un orden mundano en el que por ejemplo hubiera homicidio, poligamia y no hubiera propiedad privada. Santo Tomás tuvo por inmutables todos los preceptos del Decálogo, fundado en la necesidad de la razón; para Escoto esto sólo vale de los tres primeros mandamientos, en los que una supuesta mutación implicaría contradicción, lo que no ocurre en los otros siete. Consiguientemente estas últimas leyes morales se tornan una función de la voluntad divina, y no son ya, como estimaba santo Tomás, contenidos de razón. Escoto no tiene tanta fe en la razón, es más crítico y contrae por ello más los límites de la pura razón. No es desatinado pensar que con ello pretendió también poner un dique a la ilimitada pretensión de totalidad filosófica de los averroístas.

*Primado de la voluntad.* Ahora entendemos cómo Escoto llega a establecer un primado de la voluntad. No significa que propugne un irracionalismo, ni tampoco que afirme que según él la pura voluntad por sí misma y a solas puede ya ser práctica, pasar a la acción. También ve Escoto en la voluntad una potencia ciega, como había siempre proclamado santo Tomás, y sabe que sólo puede haber una volición cuando el entendimiento ha presentado un fin. Pero en el hombre, Escoto asigna al querer un valor superior al conocer, por la razón de que el amor nos junta con Dios más íntimamente que la fe especulativa, lo que se admitirá en seguida viendo que el odio a Dios es peor cosa que la ignorancia sobre Dios. Además la voluntad en cualquier circunstancia y situación puede afirmar su libertad. Nada puede, según Escoto, determinarla desde fuera, ni siquiera el bien supremo. Ella sola es causa de sus actos. Esta valoración de la voluntad, característica en Escoto, se proyecta en algún modo en su manera de ver a Dios. La voluntad divina, en efecto, es la que positivamente crea la pluralidad de ideas particulares, según las cuales ha configurado Dios al mundo.

Si es cierto que Dios conoce las cosas en su propia esencia, también lo es que los ejemplares de las cosas han sido producidos en él desde toda la eternidad. Pero no han sido producidos de un modo caprichoso, como tampoco las leyes de la moral positiva, porque la voluntad de Dios no hace sino lo que ya ha preconcebido la sabiduría divina, y porque es la esencia divina, y precisamente según la ley del principio de contradicción, la que decide si una determinada idea es o no posible. Escoto acopla también a su sistema los principios del platonismo cristiano. Se perciben en su pensamiento los ecos del *αποβλέπειν προς τι* (mirar hacia algo, a las ideas, con las que ha dejado Platón estereotipada la producción del cosmos por manos del demiurgo divino); lo mismo exactamente que en san Agustín, que en santo Tomás, que en san Buenaventura.

*Individuación.* Muy cerca de esta valoración de la voluntad y de su positiva decisión en cada caso, hay que situar la posición de Escoto frente al problema de la individuación. También lo individual es una entidad positiva, y tiene, como tal, su *haecceitas* correspondiente. El conocimiento del singular es el más perfecto. Con ello se inaugura una actitud filosófica que se enfrenta con la supervaloración del universal tradicionalmente recibida desde Platón, Aristóteles y santo Tomás, actitud que hará escuela y se reforzará a medida que apunten los albores de la edad moderna. Si bien el término *haecceitas* recorta sólo el problema sin resolverlo, aflora sin embargo en él por primera vez y de un modo típico, lo que será un punto substancial de la moderna filosofía, el individualismo.

*El conocer.* No será más que una consecuencia de su posición fundamental el que Escoto, en la teoría del conocimiento, considere inteligibles en su totalidad las cosas concretas individuales. No hay residuo alguno irracional ni es preciso llegar a ellas sólo mediante un giro reflexivo sobre el universal. Nosotros aprehendemos inmediatamente la cosa existente en una intuición sensible-espiritual. Pero el conocimiento no acaba ahí; también Escoto se mueve hacia los conceptos universales. Son éstos abstraídos, y es también un *intellectus agens* el que lleva a cabo esta operación. Pero el primer paso en esta abstracción es la naturaleza común *(natura communis),* que es un medio entre lo individual y lo universal. De ahí saldrá después la *species intelligibilis,* el concepto universal, con el que tiene que operar todo conocimiento auténticamente científico. La actividad del *intellectus agens* en el proceso cognoscitivo es particularmente puesta de relieve. Frente a ella es tan sólo una causa parcial la intuición sensible; sólo él es *ex se causa integra factiva obiecti in intellectu possibili.* El mérito peculiar de Escoto está en haber hecho notar cierta relación constante entre nuestros instrumentos cognoscitivos y el objeto del conocimiento. Por ello puede Escoto con más fuerza aún que santo Tomás subrayar la peculiaridad del conocimiento humano, teniendo siempre bien en cuenta que aquél sostuvo ya el principio básico de que todo cuanto se conoce se conoce *ad modum cognoscentis.* Pero el lado del sujeto queda en Escoto más acentuado. Así para Escoto la verdad no es ya, como en la teoría ingenua de la verdad-copia, simplemente una adecuación; «verdadero es lo que es adecuado a su proporción». Se revela aquí su estilo crítico y cauteloso. Escoto sabe también que la experiencia sensible sólo proporciona juicios de hecho. Pero cuando afirma que los principios sólo son ciertos y evidentes a la luz del entendimiento y en virtud de su capacidad aprehensiva de nexos esenciales, aun en los casos de erróneas comunicaciones de la experiencia

sensible, porque el sentido en relación con el entendimiento no es propiamente causa *(intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione);* cuando con la ayuda de los principios del entendimiento decide en última instancia de la verdad y no verdad de nuestros juicios; reaparece en ello otra vez (como ya antes en la *natura communis,* que no es sino un universal velado) la vieja idea del είδος, y en definitiva la relación íntima entre sentido e *intellectus* queda en Escoto tan imprecisa como en la escolástica anterior. Hasta la filosofía inglesa del período moderno no se estudiará seriamente, aunque exagerándolo, el papel de la sensación. Pero bueno es notar cómo ya en Escoto, y luego aún más en Ockham, se dan pasos hacia esta evolución, tímidos y lentos si se quiere, pero con un efectivo acercamiento; y de tales reflexiones sacaremos la conclusión de una íntima continuidad entre edad media y edad moderna, que no aparece, esta última, como pudo alguna vez imaginarse, al modo de Atenea, salida de golpe y de una pieza de la cabeza de Zeus.

*Concepto unívoco del ser.* Escoto ha dado mucho que hablar con su teoría de la univocidad del concepto de ser en nuestros enunciados sobre Dios. No entiende ciertamente por ello que se aplique cualquier categoría de un modo unívoco a Dios y al mundo. En esto sigue la antigua doctrina de la predicación análoga. Sólo en el caso de aquel ser comunísimo que flota en todo, que tenemos en la mente y expresamos, aun tratándose de las cosas más dispares, ha de admitirse por fuerza un igual nombre y concepto, si es que ha de tener sentido hablar en general de ser. Aun dentro de toda su analogía, debe siempre esconderse un algo común e igual. Es una idea que los anteriores nunca expresaron con tanto relieve. Este ser generalísimo es el *maxime scibile,* y como tal se constituye ahora en objeto de la metafísica. Es un «trascendental» que se determina más, aunque sólo modalmente, por medio de determinaciones diferenciales como infinito-finito, necesario-posible y otras parecidas. A través de estas modalidades vuelve de nuevo la cesura o incisión metafísica en el ser que ya antes de Escoto se había introducido por medio de conceptos como ser superesencial, ser por participación, ser necesario y ser contingente. Con ello queda a salvo la exigencia de una problemática de la analogía y el concepto mismo de analogía; ya que una comparación es sólo posible sobre la base de algo común y ya conocido, sea ello una idea o sea un ser modalmente diferenciable de la más generalísima especie, que viene a ser lo mismo.

*Pruebas de la existencia de* Dios. Escoto ha volcado toda la agudeza de su ingenio en la problemática en torno a las pruebas de la existencia de Dios. Desde un principio desecha el argumento aristotélico del movimiento, puesto que el principio *quidquid movetur...* tiene muchas excepciones; pero da por buenas las pruebas de la causa eficiente, de la causa final y de los grados o preeminencia. A su juicio, en toda demostración de la existencia de Dios deben conjugarse estos elementos sistemáticos: una declaración filosófica del concepto de causa en general, del principio de causalidad en particular y la eliminación de un *regressus in infinitum;* así la entabla el mismo Escoto (para más detalles, cf. la excelente exposición de Gilson-Bóhner). En este contexto resume Escoto la prueba anselmiana, la completa con la demostración de la posibilidad del concepto de un ser infinito y se adelanta con ello al pensamiento de Leibniz.

### Escuela escotista

Escoto ha ejercido un influjo eficaz a lo largo de siglos. Señalemos como figuras más destacadas de su escuela a *Antonio de Andrés* (Antonius Andreae, † 1320), autor de la *Expositio in Metaphysicam,* largo tiempo atribuida al mismo Escoto; *Francisco de Mayronis* († 1325); *Walter Burlaeus (*† después de 1343); *Tomás Bradwardinus* († 1349), representante típico de la tradición matemática de Oxford; *Pedro Tartaretus,* rector en 1490 de la universidad de París; *Francisco Lychetus* († 1520); *Mauricio de Portu* (†1520), etc.

## EL MAESTRO ECKHART

### Mística y escolástica

También en la alta escolástica se da junto a la espiritualidad del entendimiento la espiritualidad del corazón, la mística; y ello no, como se ha pensado a veces, como un camino totalmente distinto, sino como algo afín y acorde. Si en las *Sumas* se empleó a grandes dosis el método racional, obedeció a motivos didácticos, pero no quiere ello decir que en realidad no fuera posible una unidad viviente del pensar conceptual y del sentimiento religioso. Justamente en Eckhart, el místico por excelencia, se podrá ver claramente cómo «escolástica y mística coinciden en la substancia» (E. Seeberg). Para entender la escolástica es preciso entender a Eckhart y para entender a Eckhart hay que entender la escolástica.

### Vida

El *maestro Eckhart (1260-1327),* del linaje de los von Hochheim, perteneció a la orden dominicana, estudió en París, fue *magister* de teología, y luego, ocupando puestos de gobierno dentro de su orden, desarrolló gran actividad y visitó numerosos conventos. Con ocasión de dichas visitas pronunció los sermones que le hicieron célebre y que contribuyeron a desarrollar un nuevo movimiento místico. Durante un breve período enseña en París y al final de su vida también en Colonia. En los últimos años de Eckhart se multiplicaron las sospechas sobre la ortodoxia de su doctrina. Partieron estas sospechas, parte de los franciscanos, parte de su misma orden. El arzobispo de Colonia instruyó un proceso eclesiástico contra él. Eckhart se defendió (su escrito de defensa ha sido nuevamente descubierto y es decisivo para fijar la actitud del maestro) y apeló al papa. No obstante, a los dos años de su muerte tuvo efecto la condenación de 28 proposiciones de su doctrina. La iglesia reconoció expresamente en su veredicto la *bona fides* del maestro. No puede hablarse de una actitud rebelde de Eckhart frente a la Iglesia. En su escrito apologético se dice; ... todo cuanto en mis escritos y en mis palabras es falso contra mi mejor saber en todo tiempo estoy dispuesto a retractarlo ante un mejor sentir... Porque equivocarme, sí puedo, pero ser hereje, no, eso no lo puedo ser, pues lo primero depende del entendimiento y lo segundo de la voluntad».

### Fuentes doctrinales

*Neoplatonismo. Escolástica. Mística.* Es ante todo necesario señalar las influencias que se revelan en el pensamiento de Eckhart y le prestan sus peculiares matices. En primer lugar, el neoplatonismo y su mundo de ideas, tal como ha llegado a Eckhart a través de los padres, sobre todo de san Agustin, del Pseudo-Dionisio, de Máximo Confesor, y luego a través del Eriúgena, la escuela de Chartres, los filósofos árabes, el *Liber de causis,* el *De intelligentiis, y* más que nada a través de san Alberto y su escuela. De igual importancia, al menos para fijar el pensamiento de Eckhart, es la *teología escolástica,* particularmente santo Tomás de Aquino. Basta pasar la vista por las indicaciones de lugares aducidos, según figuran en el texto de Karrer, para descubrir al punto este influjo; tan grande es el número de citas de santo Tomás. El *Comentario de las Sentencias* del maestro, recientemente encontrado por J. Koch, se mueve en esta misma línea. Mucho de lo que intérpretes mal enterados tomaban en Eckhart por panteismo o por sentimiento de nórdica conciencia de si mismo, es patrimonio común de la doctrina escolástica sobre la Trinidad y la gracia y de las especulaciones tradicionales en torno al logos que se remontan a través de los padres hasta Filón. Y finalmente bebe Eckhart de la *mística* de los victorinos, de Ruperto de Deutz, de Bernardo de Claraval y de aquella corriente mística que fue movimiento espiritual de máximo vigor en los monasterios de los siglos XII y XIII, y al que dan el tono figuras como Hildegarda de Bingen, Gertrudis la Grande, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn y otros. Como lo muestra el dictamen franciscano de reforma dirigido al concilio de Lyón de 1274, estuvo siempre viva en estos círculos místicos la especulación escolástica. No fue sin duda el objetivo de menos peso de la actividad de Eckhart en los conventos de religiosas el servir a estos conatos de síntesis de especulación escolástica y vida mística. Sabemos ahora, merced a las obras de místicos alemanes nuevamente descubiertas por Grabmann, que Juan de Sterngassen, Gerardo de Sterngassen y Nicolás de Estrasburgo siguen también en sus caminos místicos las pisadas de santo Tomás. El desarrollo de la escolástica no es, como se ha pensado, «un rulo apisonador que aplastó el sentido religioso hasta laminarlo y extinguirlo».

*Otras fuentes comunes.* Además contaba Eckhart naturalmente, con todo el fondo general de la edad media, Aristóteles ante todo, que conocía él bien, los filósofos árabes y judíos, como Averroes, Avicena, Algazel, Maimónides; después, los padres, el primero de todos Agustín, y de él con preferencia las *Confesiones, De vera relig., De Trin., y* finalmente las escritores cristianos medievales. Para la composición de *su Comentario al Evangelio de san Juan,* por ejemplo, tenía a mano una Biblia glosada y los comentarios de san Agustin y de santo Tomás, y de éste, además, la *Catena aurea.* Es preciso tener todo esto en cuenta para captar el pensamiento de Eckhart en sus verdaderas fuentes y no atribuirle un sentido cualquiera. La nueva edición completa de sus obras, con aparato critico, brinda posibilidades excepcionales para una genuina interpretación de Eckhart. Más particularidades en J. Koch, *Introducción al Comentario a san Juan, Obras latinas* III, p. XXVIss.

### El ontólogo

*Dirección.* Más aún que al predicador, al místico, al escolástico, al dialéctico, hay que ver en Eckhart al ontólogo. Toda su obra está penetrada de un interés por el ser; es un interés encendido; pero no un interés por el ser en general, sino por el ser «verdadero». El viejo tema de Platón y de los neoplatónicos alcanza nueva cima en Eckhart. Lo bueno es bueno por la bondad, lo justo por la justicia, todas las cosas blancas son blancas por la blancura (*albedo*), se repite a cada paso. Es una analogía que no ve en lo espacio-temporalmente dado lo último, sino sólo una manifestación de algo anteriormente dado, de algo *natura prius,* no espacial o temporal, sino «eterno», en expresión suya favorita. Esto es lo que explica, o mejor, hace «entender» aquello, pues el espíritu humano lleva ya algo dentro de sí al encuentro con el mundo, algo con lo cual ordena, interpreta, juzga lo encontrado, al menos cuando tiene la fuerza de perforar los primeros planos y calar en lo esencial, abstraer, prescindir del aquí y el ahora, de esto y aquello, y llegar con su mirada hasta lo invariable y eterno. Es una filosofía que no conquista el ser, como suele decirse, de abajo arriba, sino que lo posee ya de siempre en su fundamento, y desde él mira y lee de arriba abajo al ser particular.

*Prenotandos al Opus tripartitum.* Característico es en este aspecto el prólogo general al *Opus tripartitum* (Obr. lat. I, p. 35-48).

*Verdadero ser.* En estos prenotandos se reafirma Eckhart sólidamente para toda su obra en el ser verdadero, como principio y corazón de todas las cosas. En el primer prenotando dice: «En los términos generales, como ser, unidad, verdad, sabiduría, bondad y otros similares, no hemos de imaginar o juzgar según la naturaleza de los accidentes. Éstos reciben el ser en sujeto y por las mutaciones de éste, y son por naturaleza posteriores a él... De otra suerte ocurre en las premisas generales. Porque el ser mismo y las cosas que son convertibles con él e idénticas, no vienen a las cosas como algo posterior, sino son anteriores a todo en las cosas... Porque el ser en cuanto tal se comporta respecto de todas las cosas como el acto y la perfección de todas ellas, es la actualidad de todas las cosas, aun de las formas; por lo cual dice Avicena en su Metafísica:... lo que desea toda cosa es el ser *(esse)* y la perfección del ser, en cuanto es ser; y añade: aquello, pues, que se desea de verdad *(vere)* es el ser *(esse).* Por esto cualquier cosa, aunque sea móvil y mudable, entra en la consideración del metafísico, incluso la misma materia, raíz de las cosas corruptibles. Y también por ello el ser de todas las cosas, en cuanto ser *(esse),* se mide por la eternidad, no por el tiempo. Porque el intelecto, cuyo objeto es el ser *(ens),* y al cual, según Avicena, el *ens* se presenta como el primero de todos los objetos, prescinde del *hic et nunc y* por consiguiente del tiempo. Agustin en el libro 7 *De Trin.* cap. 1, aludiendo a lo que antecede dice: "la sabiduría es sabia, y es sabia por sí misma: y cualquier alma que es sabia por participación de la sabiduría, si se torna insipiente, la sabiduría permanece, no obstante, en sí misma"» *(Prologus, Obr. lat.* I, p. 37).

*Aprioridad del ser.* El segundo prenotando expresa este apriorismo del ser de un modo enteramente general: «En segundo lugar hay que advertir que lo que es universalmente anterior y superior no recibe en absoluto nada de lo posterior, ni es afectado por nada que esté en ello, sino al revés, lo anterior y superior afecta a lo inferior y posterior y desciende a ello con sus propiedades y se lo asimila, como la causa a lo causado y el agente al

paciente» (ibid.). El hombre conservaría su ser eidético, uno e indiviso, aun cuando su figura corporal la imagináramos extendida de modo que su cabeza estuviera en el polo norte del cielo y sus pies en el polo sur (ibid.). Toda la construcción del Opus *tripartitum* seguirá este esquema general. La misma presentación didáctica irá mostrando que hay algo primero, apriórico, en lo que todo lo posterior se funda.

*Axiomática del ser. Y* así el tercer prenotando nos dice: «En tercer y último lugar hay que admitir que el segundo y tercer opus de tal modo dependen del primero, es decir, de las proposiciones, que sin él son de poca utilidad, pues las declaraciones de las cuestiones y las exposiciones de las autoridades en su mayor parte se fundan en alguna de las proposiciones» (ibid. p. 38, ed. crítica). No es esto en absoluto pura cuestión de método didáctico, es metafísica del conocimiento, que está en la base de todos los sistemas de proposiciones axiomáticas desde que Platón, en su dialéctica, trazó un despliegue de la idea del bien de arriba abajo, de género en género, sistemas como tenemos en las *propositiones* de las *Sententiae ad intelligibilia ducentes* de Porfirio, en la *Elementatio theologica* de Proclo, en el *Liber de causis,* en las *Maximae theologicae*, de Alano de Insufis, en el *Liber de intellingetiis* y en el libro de Eckhart *Sobre el cap. 24 del Eclesiástico.* No se trata aquí nunca de últimos elementos, en los que se descompondría una filosofía, como piedras sueltas de un edificio, para recomponerlos de nuevo, sino de una fundamentación; no de στοιχεία sino de una στοιχείωσις, no de *elementa,* sino de *elementatio,* es decir, de un proceso activo, fundante, creador y dinámico, en el que se parte del ser para que algo venga a la existencia, de una fundamentación al estilo de la *hipótesis* platónica. Eckhart construye su obra principal con arreglo al principio básico de su filosofía.

*Peculiaridad de Eckhart. Lo antiguo y lo nuevo.* Pero ocurre que también Tomás dice que todo lo blanco es blanco por la blancura. La expresión es del dominio común, y aun el ejemplo del hombre, cuyo cuerpo es tan grandioso que mide el firmamento, tampoco es nueva. La encontramos en Tomás, y en conexión con un pasaje aristotélico *(In Arist. De caelo et mundo, B,* 2; 2856 1-3), lo que no es de admirar en el contexto del fondo común de la metafísica medieval. Sin embargo hay aquí, en Eckhart, algo especial y único. Eckhart ha asimilado el espíritu de la filosofía neoplatónica como nadie. Los conceptos y fórmulas de esta filosofía los encontramos por doquier. Constituyen, incluso, piezas sistemáticas coherentes en las doctrinas de otros autores, pero la mayor parte de las veces más inconsciente que conscientemente; incluso en santo Tomás. No son tomadas en su íntima peculiaridad y con toda seriedad. No levantan asombro ninguno. Eckhart, en cambio, penetra lo específico, cala hasta el fondo, no sale nunca de su asombro, hay emoción y sacudimiento profundo. Así vuelve, una y otra vez, en sermones y escritos al ser verdadero, espiritual, eterno, y gira pasionalmente en torno al núcleo de su mensaje. Tenía algo nuevo que decir a su tiempo. Conoce la diferencia de lo temporal y lo eterno. Las cosas de esta temporalidad son para él como «nada». No, naturalmente, que no existan, sino que no viven sino «de la gracia» del verdadero ser; por si mismas son nada. Nada de lo inferior creado es constitutivo de aquel ser supremo, y por ello no deben su ser a una abstracción. En el fondo piensa así también Tomás. Pero si de su tesis de la quididad del ser sensible, como lo primero conocido por el entendimiento,

pudo desarrollarse en algunos círculos escolásticos un «realismo» que es más empirismo inglés que tomismo, de Eckhart no pudo derivar nunca tal filosofía.

*Trascendencia e inmanencia.* Lo característico de su ontología está en que Eckhart vuelve a mirar exacta y vitalmente la relación entre ser verdadero y ser temporal en el auténtico sentido platónico. Muchos metafísicos han tratado del ser metafísico sólo en el papel o, a lo más, lo han conservado cuidadosamente como cuida un director de museo sus obras de arte. Para Eckhart es realidad, vida y existencia. Y muchos metafísicos han fijado la relación entre ser metafísico y ser real de un modo tan torpe e inadecuado que su «mundo metafísico» aparecía como una réplica del «mundo real» del espacio y el tiempo, como un mundo enteramente aparte. Acaso no fue ésa la intención, pero así se formuló. Los escolásticos dieron sin querer con ello pie a las desfiguraciones de la metafísica, que se repiten en la filosofía moderna, como si aquélla fuera una especie de «trasmundo», algo «totalmente otro», que nada tiene que ver con este mundo temporal. Culpable de ello es el χωρισμός entendido de un modo absoluto y total. Perdió finura y contorno la relación de las ideas y de los universales con los fenómenos, relación al mismo tiempo de unidad y de distinción, y se oscureció lo más importante, la idea clara de los diversos modos del ser, de los que uno acentúa la unidad y el otro la distinción. Eckhart vio exactamente que desde un punto de vista, desde la idea, se da esa unidad, desde otro, concerniente a la dependencia y fundamentación, se da la distinción. Bien claro se expresa en el *Liber benedictus:* «Lo primero hay que saber que el sabio y la sabiduría, lo verdadero y la verdad, el justo y la justicia, el bueno y la bondad, dicen relación entre sí, y esta relación es la siguiente: la bondad no es creada ni hecha, ni nacida; sin embargo es generante y engendra al ser bueno; y el ser bueno, en cuanto es bueno, es no hecho y no creado y, no obstante, es niño engendrado e hijo de la bondad. La bondad se engendra a sí y a todo lo que es ella en el ser bueno; saber, vivir y obrar lo infunde ella juntamente en el ser bueno, y el ser bueno recibe todo su ser, saber y vivir y obrar del corazón y de lo interior de la bondad, y de ella sola. El ser bueno y la bondad no son más que "una bondad", completamente una cosa en todo, menos en el engendrar (por una parte) y en el ser engendrado (por otra); el engendrar de la bondad y el ser engendrado en el ser bueno, son completamente "un" ser y "una" vida. Todo lo que pertenece al ser bueno lo recibe éste de la bondad en la bondad. Ahí está él, vive y habita. Ahí se conoce a sí mismo y a todo lo que conoce, y ama a todo lo que ama, y obra con la bondad y en la bondad» *(Buch d. gött. Tröstung, 1,* Libro de la consolación divina; en Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten and Traktate, p.* 102; edic. nueva, *Obr. alem.,* tomo V, p. 9).

*Ser divino y ser creado.* La implicación mutua de temporal y eterno, humano y divino, unidos por un lado y distintos por otro, brilla sobre todo en la ética de Eckhart, maestro de vida. Pero no luce menos en su visión del ser en general. Eckhart sabe bien que Dios, como causa del mundo es «otro ser», distinto de lo causado, trascendente. Pero sabe también de la palabra del apóstol: «En Él vivimos, nos movemos y somos»; y esto no en un sentido metafórico, sino real. Acaso le guía en esto la idea agustiniana de que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. En todo caso penetra el

problema en todos sus aspectos y matices. No confunde, como cree Denifie, el ser divino con el ser creado.

*Ser y hombre.* Eckhart es un ontólogo con el espíritu de Plotino. Es el más grande de todos los neoplatónicos. Y con el mismo ardor que Plotino, obsesionado también con esa idea, predica la doctrina del ser auténtico y «verdadero», donde tiene el hombre su patria; una ontología que, en su última entraña es autorrealización del hombre, como también es una ontología personal, puesto que ser y espíritu humano se condicionan mutuamente. Pero Eckhart es también en su ontología uno de los mayores platónicos que han existido. Todo su pensamiento y lenguaje es un esfuerzo por arrancar al hombre de la caverna. Y le sucedió lo que predijo Platón que acontecería al que se proponga enseñar al hombre a trascender el ser temporal.

**El teólogo**

*Dios como pensamiento puro.* En la doctrina sobre Dios hace Eckhart siempre hincapié en que debemos antes decir lo que no es Dios que lo que es. Por ello no quiere atribuir a Dios ni siquiera el concepto de ser. Dios es, dice, entendimiento y entender *(intellectus el intelligere).* Con ello queda Dios bien definido como algo al margen de toda la realidad creada. ¿Exactamente como para los idealistas absolutos? Se pensó en tiempo de Eckhart, y después también, cuando se encontraron las *Quaestiones* parisienses, que con esa tesis, que parecía quitar el ser a Dios, Eckhart cantaba *extra chorum.* Pero ya Aristóteles definió así a Dios; y asimismo santo Tomás dice que, en Dios, entendimiento y esencia son idénticos; y, en san Alberto, Dios es el *intellectus universaliter agens y* produce, en cuanto tal, la primera inteligencia. Así puede Eckhart decir, con el prólogo del Evangelio de san Juan, que por el Verbo, que es ciertamente un *verbum mentis,* todo fue hecho. Y ahora se ve que los enunciados de la teología negativa, como ya lo había visto el Pseudo-Dionisio, tienen cierto valor de conocimiento positivo.

*Dios, como plenitud de ser.* Eckhart puede también decir, es la primera tesis del *Prologus generalis,* que el ser es Dios: *esse est Deus* (Obr. lat. I, p. 156). Quiere decir: Dios es el ser, o lo que es lo mismo, la plenitud del ser. Todo ser emana de Él. «Es también cierto que todo tiene ser por el ser, como todo lo blanco es blanco por la blancura» (l. c. 157) o también: «Dios todo lo ha hecho, no de forma que queden las cosas fuera de Él o junto a Él, como hacen los artífices manuales, sino que lo llamó de la nada, del no ser al ser, para que encontraran este ser, lo recibieran y lo tuvieran en Él» (l. c. 161s). Ahora entendemos en qué sentido es Dios la plenitud del ser.

*Dios, como idea.* Contiene en sí las ideas de todo ser; al crear éstas, crea el ser, y en ese sentido es Él inmanente al ser. De nuevo apunta aquí una pervivencia de la vieja teoría de las ideas. Y por ello precisamente, al trasluz de aquella teoría, no puede decirse que la inmanencia eckhartiana tenga un sentido panteísta. Las ideas existen como participación, y en realidad el ser espaciotemporal resulta sólo un ser participado. Por ello también tiene explicación lo dicho al principio, que Dios es pensamiento y entender y no ser; porque es logos y pronuncia las ideas, mientras el «ser» queda contraído para designar lo creado. Pero si se toma el «ser» por la esencia metafísica, por la idea de la cosas, entonces es Dios el ser por excelencia

como origen y plenitud de las ideas, y en ese sentido llama también Eckhart a Dios el ser (l. c. 17). En el sermón *Quasi stella matutina* (Quint, *Meíster Eckhart Deutsche Predigten and Traktate, p.* 196) explica: «Si he dicho que Dios no es un ser y que está "sobre" el ser, no le he negado por eso el ser, sino más bien se lo he enaltecido. Si echo cobre en el oro, el cobre está allí (presente) y está en una forma más alta que la que tiene él en sí mismo. Dice san Agustín: Dios es sabio sin sabiduría, bueno sin bondad, poderoso sin poder... En Dios los ejemplares de todas las cosas son "iguales", pero son, no obstante, modelos de cosas "desiguales". El más excelso ángel y el alma y la mosca tienen un modelo igual en Dios.»

*Las ideas y el Verbo.* Es un pensamiento favorito de Eckhart la identificación de las ideas con el Hijo de Dios. «Es una palabra del Padre. En la misma palabra habla el Padre y se dice a sí mismo y a toda naturaleza divina y a todo lo que es Dios, tal como Él lo conoce, y Él lo conoce como ello es ... Al pronunciar la palabra, se dice a sí y a todas las cosas en otra persona y le da la misma naturaleza que Él mismo tiene y pronuncia y dice en esta palabra todos los espíritus dotados de razón, *iguales* en esencia a la misma palabra según la imagen, en cuanto permanece dentro de ellos, pero *no iguales* a la misma palabra de toda manera, en cuanto irradia, es decir, en cuanto cada cosa tiene su ser aparte» *(Sermón: Intravit Iesus,* en Quint. 1. c. 157; cf. también p. 161, 163, 172). Aquí se observa cierta vacilación, pues Eckhart asienta firmemente en el contexto el carácter creatural de la idea, su «irradiación», consiguientemente su ser participado (igualmente en el Pseudo-Areopagita la participación traducía el concepto de *ens ab* alio). Pero en la teología de Eckhart el Hijo no puede decirse creado. Si se toma, por tanto, la filiación de las ideas al pie de la letra, como lo hace comúnmente el teólogo escolástico, apunta el peligro de borrarse la línea de separación entre Dios y el mundo. Pero acaso no haya que apurar demasiado el sentido de lo que se concibió primariamente como imagen comparativa destinada a realzar en la lengua viva ciertos aspectos parciales y determinadas circunstancias (ver supra, p. 344).

*Existencia de Dios.* Salta a la vista el platonismo cristiano de nuestro maestro cuando se pregunta si Dios existe. Su respuesta es en efecto: «El ser es el ser de Dios» *(esse est essentia Dei sive Deus; igitur Deum esse, verum aeternum est; igitur Deus est. Prolog. gen. Obr. lat., i, p.* 159). Así como las cosas blancas no son blancas sin la blancura, así tampoco son las cosas que existen sin Dios (l. c. 158). Sin Él sería el ser una nada. Tampoco es esto panteísmo, sino la aplicación de la idea de participación (μέθεξις platónica) al mundo de la existencia. ¿Pero cómo será esto? Por un lado asegura Eckhart, apoyado en la teoría de las ideas, que las cosas sólo están en Dios en su ser «esencial», es decir, ideal, ejemplar, y Dios a su vez en ellas; y por otro nos dice ahora que también el ser espacial y temporal participa de Dios; pues cuando habla de existencia ciertamente entiende este mundo. De él parte, en efecto, pero luego descubre en las cosas el ser esencial, ideal o el propio ser, y en este respecto es en el que Dios es inmanente a las cosas. Contempla sencillamente el mundo con los ojos de Platón. Pero si se fija sólo en lo que existe en el espacio y el tiempo como tal, entonces lo llama simple y claramente criatura, y ésta es mortal.

### El maestro de la vida

*Fin de la ética*. Eckhart se siente en su propio elemento cuando aborda los temás éticos. Lo que aquí nos ofrece es una teoría cristiana de la perfección, en la cual lo que ante todo le preocupa es presentar de tal manera este ideal en relación con la vida, que él mismo venga a ser una fuente de vida. No le ilusiona ser un maestro que se lee sino un maestro que se vive. La práctica es para él más importante que la teoría. «Vale más alargar un poco de comida al que ves hambriento que entregarte mientras tanto a solitarias meditaciones. Y si se hallara uno en éxtasis como san Pablo y supiera de un pobre que necesita y le pide un caldillo de sopa, tendría yo por mejor que dejaras por caridad marcharse el éxtasis y te aplicaras con amor tanto mayor a remediar al necesitado.» Tiene conciencia de que en ello coincide con su gran hermano de orden, santo Tomás de Aquino: «Santo Tomás enseña que el amor activo es en general más grande que el contemplativo, cuando el amor irrumpe en la acción desbordando por ella lo que ha recibido en la contemplación» (Karrer, l. c. 190s). La ética de Eckhart se centra en la divisa: «unidad con el uno». Esto quiere decir participación cognoscitiva y amorosa del sumo bien y de su perfección. Es prácticamente conformidad de nuestra mente y voluntad con Dios. Naturalmente, se entiende, por amor del sumo bien mismo y de la perfección objetiva como tal. Eckhart es un ético normativo afirmado en la intención moral, y no necesita purificarse de ninguna doctrina de sabor egoísta, fundada en un premio extraño a la virtud.

*Camino hacia la perfección*. La vía para esta unidad es el camino del nacimiento de Dios en el hombre. Este concepto, muchas veces discutido, es un concepto central en toda la filosofía del maestro. Hay que distinguir dos nacimientos de Dios.

*Inhabitación del Espíritu Santo*. El primero no es otra cosa que lo que había siempre enseñado la teología escolástica sobre la inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo. La doctrina de la gracia había siempre acentuado, apoyada en la Sagrada Escritura, que por la gracia de Cristo somos hechos hijos de Dios, templos del Espíritu Santo, donde hace Dios su morada, «nace», dice ahora Eckhart. Dado que este nacimiento de Dios en el alma se realizó por la donación de la gracia, no puede hablarse aquí de panteismo.

*Generación intratrinitaria*. Pero Eckhart conoce otro género de nacimiento de Dios. Hay que considerar al alma como el lugar donde se realiza aquel nacimiento eterno que en Dios mismo se da, inmanencia en el alma de la vida trinitaria de Dios. «El Padre engendra al Hijo como a su igual ... Pero yo digo más; le ha engendrado en mi alma.. . En este nacimiento inspiran el Padre y el Hijo al Espíritu Santo ... Todo lo que el Padre puede hacer lo engendra Él en el Hijo, para que el Hijo a su vez lo engendre en el alma ... Así se convierte el alma en una celestial morada de la deidad eterna» (Pfeiffer, p. 205, 165, 215). Pero si dentro de mi alma se realiza ese nacimiento intratrinitario, prosigue consecuentemente Eckhart «de que Dios sea Dios soy yo una causa. Si yo no existiera, no existiría Dios» (Pfeiffer, 284, q. Enmendado en la ed. Quint). Pasaje como cortado para una interpretación panteística, que no seria exacta. Eckhart piensa en la idea de nosotros mismos, en la «manera ingénita, según la cual eternamente hemos sido y eternamente hemos de ser» (l. c.). «Porque cuando la criatura no era

en sí misma como ahora es, estaba ya en Dios y en su razón ante todo comienzo del mundo» (Pfeiffer, 488). Todas las cosas están en Dios según esta forma de ser ideal, todas las cosas están en Dios; más exactamente en Dios Padre; «en los senos de la Paternidad ... la hojita de césped y el trozo de madera y la piedra, todo es allí una cosa» (Pfeiffer, 332). Son otra vez las *praeconceptiones divinae*, la «cosa prefabricada», como dice Eckhart, siguiendo al Pseudo-Dionisio; es, en una palabra, el *mundus intelligibilis* en su conjunto total. Y cuando Dios engendra al Hijo como Verbo o Palabra, en la que se expresa y pronuncia a sí mismo con todos estos contenidos, «o como imagen, es decir, como siempre eternamente ha estado en Él, como su forma que permanece en Él mismo» (1. c.), entonces es cuando somos nosotros causa de Dios; pero no nuestro «nosotros» creado, sino la idea de nuestro yo en la mente de Dios, ni más ni menos que todas las demás ideas que constituyen la esencia de Dios. No hay en esto nada sorprendente sino una aplicación de la teoría del logos hecha clásica desde Filón. Estas ideas se muestran particularmente operantes en la ética de Eckhart, dado que en Dios se da un tipo modelo para cada hombre, un eterno y mejor yo, un ego arche-typus que es nuestra medida y nuestra ley eterna, lecho fijado a la corriente de los actos de nuestro personal ser y vida, que le conducirá a cada cual al mar de la divinidad, de donde emanó en su primer origen.

*La centella del alma*. ¿Y cómo se nos revela a nosotros ese mundo de las ideas y del yo ideal en la palabra eterna de Dios? Eckhart dice que tenemos un acceso inmediato a Él, a saber en la llamada «centella del alma» (*scintilla animae*) o en la ciudadela del alma o en el *arca mentis*, como también la llama. Mucho se ha hablado sobre ello, acaso en demasía y sin objeto; porque tampoco aquí tenemos nada sorprendente. Lo decisivo en todo esto es la idea central de participación. Eckhart persigue lo divino en el hombre. Con Agustín cree que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. La expresión agustiniana había de dar la clave para la mejor interpretación de la *scintilla animae*. Pero Eckhart sabe también de distinción entre lo humano y lo divino. Por ello declara en el escrito apologético: Si el alma fuera «sólo» eso, no sería creada. Por participar el alma de Dios, hay algo divino en ella; pero por participar sólo y no ser por tanto totalmente divina, se da en ella lo creado. En el lenguaje más sobrio y descarnado de santo Tomás se hubiera denominado «sindéresis» o *habitus principiorum* (cf. supra, p. 413); en el lenguaje de la moderna filosofía de los valores hubiera dicho «el sentimiento de valor». Es el punto en el que el hombre, que es un medio entre dos mundos, se conoce como perteneciendo a lo divino con auténtica participación.

*Cristo.* Una segunda vía, más intuitiva, para nuestro mejor «yo» la encuentra Eckhart en Cristo, en el que la palabra se ha hecho carne. Ambas vías las recorrerá también el cardenal de Cusa, que se mostrará en esto discípulo de Eckhart. También él recorrerá un itinerario a la vez místico y saturado de aguda y erudita especulación.

### Pervivencia del influjo

Eckhart llegó a ser efectivamente lo que había anhelado, un maestro de vida. Sus ideas encontraron acogida en anchos sectores del pueblo. Muchos de sus hermanos en religión, evitando los escollos de las

proposiciones censuradas, caminaron por las vías de su espíritu. Los dos más destacados entre ellos son *Juan Taulero* († 1361), en torno al cual se apretaron los «amigos de Dios», seglares y religiosos, con temperamento místico, particularmente en los conventos renanos de monjas, cuyo vigor de espíritu y vida interior impresionó al mismo Lutero, y *Enrique Suso* († 1366), el trovador de la eterna sabiduría, en el que se dan la mano la especulación y el sentimiento con fecunda unión, como es característico en general en la mística escolástica. En la línea espiritual de Éckhart hay que poner también la *Teología alemana* editada por Lutero y las obras de *Juan de Ruysbroeck* († 1381), cuyo discípulo *Geert Groote* es el fundador de la congregación de «Hermanos de la vida común». En uno de sus conventos, el de Deventer, se educará el joven Nicolás *de Cusa.* En el siglo XIX Francisco de Baader llamará de nuevo la atención sobre Eckhart como tipo central de la mística de la edad media. Hegel lo ensalzará después como el «héroe de la especulación».

### Baja escolástica

La escolástica posterior o baja escolástica es considerada comúnmente como un período de decadencia. Los siglos XIV y XV no figuran en la historia como creadores de algo nuevo; su signo sería el haber jugado a unos cuantos problemas serios, sin traspasar sus capas periféricas. En realidad tal caracterización conviene a muchos de los acontecimientos de este período. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la investigación histórica de esta época está en sus comienzos y no es poco significativo el hecho de que el ulterior desarrollo de su estudio nos vaya llevando a resultados que justifican una valoración de esos dos siglos mucho más positiva de lo que fue hasta ahora. Hay una serie de problemas del más alto interés filosófico que son estudiados a fondo en este espacio histórico: cuestión del conocimiento intuitivo, y en conexión con él el del principio de individuación; fundamento de las ideas en Dios; significación de la matemática y la lógica formal. Enmarcan este período dos hombres, uno a su comienzo, otro cerrándolo. El primero, Guillermo de Ockham, hizo en seguida escuela que imprimió su sello a dos siglos, y el otro, Nicolás de Cusa, renovó la mejor herencia escolástica en una forma que puede considerarse como los pródromos de la filosofía moderna, especialmente de la filosofía alemana.

## OCKHAM Y EL OCKHAMISMO

### *Vída y obras*

*Guillermo de Ockham,* el *Inceptor venerabilis,* nació al sur de Londres hacia 1300. Estudia en Oxford; enseña allí mismo; es acusado por sus doctrinas antieclesiásticas y citado a Aviñón; huye y se pone bajo la protección de Luis de Baviera. «Emperador, defiéndeme con la espada, yo te defenderé con la pluma», debió decirle en cierta ocasión. Desde 1329 vive en Munich y apoya los intereses político-eclesiásticos de su señor. A la muerte de éste, trata de reconciliarse de nuevo con el papa y retracta su primera actitud. En 1349

muere Ockham en Munich, probablemente durante la peste, y es allí enterrado.

Sus principales obras filosóficas: *Comentario a las Sentencias, Quodlibeta septem, Expositio aurea in librum Porphyrii, in l. Praedicamentorum, in l. Perihermeneias, in l. Elenchorum, Summulae in libros Physicorum (=* Philosophia naturalis), *Summa totius Logicae.*

**El conocer**

*Nuevo concepto de experiencia.* Ya en la doctrina sobre el origen y valor de nuestro conocimiento se manifiesta a través de Ockham una nueva época. También Escoto había apuntado a la experiencia, pero a renglón seguido subrayó y acentuó el papel del entendimiento. En éste puso él siempre la causa única, eficiente, adecuada, de nuestro conocimiento espiritual. Era aún el espíritu del viejo *intellectus agens* de la anterior escolástica, que no vio en la experiencia sino una mera causa material. Tal santo Tomás mismo. Y en la *natura communis* de Escoto se introducía de nuevo, si bien algo encubierto, el universal superior a la experiencia. En Ockham, en cambio, la experiencia sensible se constituye ahora en auténtica causa. No necesitamos, opina él, más que la mirada sensitiva e intuitiva, dirigida a los objetos del mundo externo, o la intuición espiritual y reflexiva sobre nuestros propios actos interiores anímicos, y ya tenemos el origen de nuestro conocimiento de un mundo real. A partir de aquí formamos después por abstracción los conceptos universales y juicios, y tenemos ya con ello los elementos con los que opera la ciencia. Las viejas *species* son innecesarias. «Un elemento activo y otro elemento pasivo, a saber, el objeto y la potencia cognoscitiva, ambos unidos, y el éxito está logrado, sin más» (II *Sent.* q. 15 O). Es interesante advertir que Ockham no repara en que la *species* proviene de la experiencia. La toma por un requisito metafísico metido artificialmente por motivos que no le resultan a Ockham sólidos (I *Sent.* d. 27, q. 2 K). ¡Curiosa apreciación, reflejo del espíritu de la época! Es como decir que la experiencia que condujo a la *species* no era propiamente experiencia. En realidad no admitieron Platón y Agustín menos experiencia que Aristóteles y santo Tomás.

*Contra los universales.* Ockham desecha por ello la *species,* la *natura communis y,* en general, todo universal *ante rem o in re.* El universal es cosa de la mente, no una realidad ontológica tangible. «Está sólo en el alma y no en las cosas» (I *Sent.* d. 2, q. 7'G).

*El nominalista. ¿Y* qué es lo que hay en el alma? Un signo *(signum),* piensa él, un contenido de significado *(intentio),* mediante el cual caracterizamos algo y de ese modo lo fijamos. En cuanto signo es siempre algo convencional *(tantum ex institutione; I Sent.* d. 2. q. 8. E), más aún, una ficción *(quoddam fictum);* en una palabra no es otra cosa que el nombre con el que llamamos a la cosa significada: *Non plus quam vox est sui significati (I Sent.* d. 2, q. 7 T). ¿Es Ockham nominalista? Cierto que atribuye algún valor de conocimiento a los conceptos, y por ello distingue entre lo verdadero y lo falso. Pero se revela su actitud escéptica al poner en duda si los conceptos universales obtenidos por abstracción darán todo lo que sus antecesores esperaban de ellos: una mirada íntima, iluminadora de las cosas, un reflejo de la *intrínseca natura.* Esto sólo es posible a Dios; al

hombre le está vedado; éste únicamente está en posesión de signos, que algo significan en efecto, pero no se puede hablar de un *intellectus agens* que produzca en los conceptos una imagen interna de las cosas. «El universal no es producido (contra Escoto), sino que resulta de la operación abstractiva, que no es otra cosa que una especie de ficción» (I *Sent.* d, 2, q. 8 E). En esta enemiga contra la valoración clásica de nuestros conceptos, que vio siempre en ellos un acceso posible a la trascendencia metafísica, está lo nuevo de Ockham y en ello se esconde un cierto nominalismo, comparado sobre todo con las anteriores actitudes. Pero sería inadecuado, después de las recientes investigaciones, designar hoy a Ockham simplemente como nominalista. Pues, primeramente, también él quiere conocer una verdad objetiva, y, segundo, se salvan aún en él las categorías de substancia y de cualidad, con su trascendencia. A las demás categorías les asigna él sólo un ser trascendental, es decir, subjetivo, en especial a la cuantidad y a la relación. Como el espacio y tiempo pertenecen a la cantidad, se preludia ya con ello el moderno subjetivismo. A través de Gabriel Biel, de Gregorio de Rímini y de Suárez (que subraya la componente subjetiva del espacio y tiempo absólutos), llegará a Leibniz. Espacio y tiempo son para éste relaciones de orden subjetivas. Desde Leibniz pasa el influjo a Kant, en el que ya todas las categorías son subjetividad trascendental. Ockham no va tan lejos. Para él hay un mundo objetivo y una verdad objetiva, pero traza las fronteras del conocer de modo muy distinto que los anteriores; son mucho más estrechos sus límites. Frente a él podría pasar Escoto por conservador y antiguo. En el escepticismo de muchos nominalistas, que llegan a dudar del principio de contradicción, se radicalizan los principios entendidos aún con mucha cautela por Ockham. Y entonces se advierte a dónde llevan. En Ockham vuelve el espíritu de Abelardo. La evolución que siguió a Abelardo se verificó más bien con signo regresivo. Ahora es cuando se seguirá su línea, aunque sólo alcanzará aquella duda escéptica todo su valor y trascendencia cuando los ingleses de la edad moderna la apliquen al origen y los límites del conocimiento.

*Primado de lo individual.* El significado total de esta actitud se hará más claro teniendo en cuenta que según Ockham es siempre lo individual lo que conocemos. Lo individual es lo primero conocido y lo único propiamente conocido *(Quodl.* I*,* q. 13). Hasta llegar a pensar en ocasiones, parecidamente a Antístenes, que no podemos aplicar unívocamente el concepto de hombre a Sócrates y a los demás hombres; sólo de Sócrates vale siempre en el mismo sentido decir que es hombre, y en rigor sólo sería plenamente idéntico e igual de significado el juicio: «Sócrates es Sócrates» (i *Sent.* d. 2, q. 7 x). Tampoco hay consiguientemente ideas universales en Dios. Dios crea sólo lo individual, y de esto sólo serían las ideas, de cosas individuas. Esto ya lo había dicho Escoto; pero ahora se expresa lo mismo de un modo más radical; pues Escoto había siempre admitido una *natura communis,* que combate enérgicamente Ockham. También Aristóteles se decidió en un momento por la primera substancia diciendo que tenía más ser y más cognoscibilidad que la substancia segunda. Pero no sostuvo constantemente su tesis, ya que vino luego a hacer de la segunda substancia el principio metafísico y la esencia de la primera. Sólo la interpretación naturalística de Aristóteles ha tomado en serio su primera explicación, supervalorativa de la substancia primera, borrando consecuentemente lo de *natura prius* aplicado a la substancia segunda.

Igualmente suscribe santo Tomás la declaración primera de Aristóteles, pero luego la abandona en realidad, exactamente como el mismo Aristóteles. En la medida en que una cosa es simple y abstracta, en ésa se encumbra en la escala de la realidad; lo mismo que en el platonismo. El neoplatonismo, en esto, ha hecho que santo Tomás volviera de nuevo a Platón, Ockham, por el contrario, ancla de veras en lo individual y es consecuente hasta el fin. Se mueve así en la dirección de la exégesis naturalística de Aristóteles.

**Dios**

El individualismo de Ockham ha trascendido a su doctrina sobre Dios y se ha proyectado en ella de un modo original.

*Omnipotencia divina.* Si en Dios no hay ideas universales, la voluntad divina es, dicho algo simplemente, libre. No necesita, en efecto, desarrollar y ejecutar algo que se le haya predesignado. Puede desplegarse sin traba alguna, es omnipotente. Pero para Ockham no es la voluntad omnipotente de Dios una voluntad de capricho. También tiene valor para Dios el principio de contradicción y no puede hacer lo que en sí mismo implicaría un contrasentido. Salvo esto, hay que admitir una *potentia Dei absoluta.* Pero hay todavía otra limitación, aquella que Dios mismo se ha fijado al decidir positivamente al principio un derminado orden de cosas. Dios está en cierto modo ligado a este orden *(potentia Dei ordinata).* Pero bien cierto es que Dios podría haber dispuesto otro orden. Ockham está aquí influido evidentemente por consideraciones teológicas. Tiene ante los ojos la revelación positiva y su ley, como en general es de opinión que la doctrina sobre el poder de Dios es doctrina de la fe y no un principio de razón. Con ello tenemos el motivo fundamental de la peculiar concepción de Ockham. Su sentido crítico se resistía, como en Escoto, a mirar como necesidad de razón todo lo que antes de él había sido considerado como tal; así, por ejemplo, toda la ley natural. Este racionalismo englobador de razón y fe debía desaparecer y, en vez de él, ocupar de nuevo la fe el primer plano, con su contenido de revelación positiva tocante a una acción de la voluntad divina y creadora y a una gracia divina elevadora. Esto fue ya siempre una actitud familiar al agustinismo de los franciscanos. Pero cuando pensamos que tampoco santo Tomás pone la sabiduría de Dios anterior en el tiempo a la voluntad, sino que considera idénticos entendimiento y voluntad en Dios, huelga toda polémica. Pudo sólo haber un motivo de crítica en las expresiones verbales que sonaban a veces como si el entendimiento hubiera siempre de prefijar el camino a la voluntad, no sólo humana, sino también divina. Pero ciertamente, era sólo una manera simplificada y humana de expresarse. También en Ockham suenan a veces las palabras a absurdo, como cuando dice que la divina omnipotencia podía haber dispuesto que el Hijo de Dios se hiciera carne en la forma de un asno.

*Voluntad de Dios.* La teoría de la voluntad divina de Ockham también soluciona el problema de los fundamentos de la ética. Dios quiere el bien, no porque el bien es bueno, sino al revés: el bien es bueno porque Dios lo quiere. Se puede pensar que Dios hubiera cambiado por otro el actual orden moral y no sólo los preceptos de la segunda tabla como creía Escoto, sino también los de la primera. Santo Tomás tenía la ley natural por inmutable, por considerarla un orden necesario de razón. Ockham sigue las pisadas de Escoto y acentúa todavía más los rasgos individualísticos y voluntaristicos. Esté o no plenamente justificado históricamente - y se puede sobre ello discutir, porque también para

Ockham entendimiento y voluntad en Dios son idénticos-, el hecho es que se ha prendido a su nombre el positivismo moral, y la verdad es que sus frases y sus ejemplos algo fuertes, han dado más de un motivo para ello. La torcida concepción que tiene Kant de la moral teónoma se relaciona, al menos indirectamente, con Ockham. Gabriel Biel, Lutero («Yo soy un discípulo de la escuela de Ockham»), Descartes, son eslabones de la cadena.

**Los nominalistas**

Los círculos ockhamistas se denominaron los modernos *(moderni),* en oposición a los antiguos *(antiqui) y* a su realismo de las ideas *(reales), y,* por su repulsa de la realidad de los universales, los *nominales.* Unos acentúan más el criticismo epistemológico de Ockham, otros la necesidad de la experiencia, proclamada por el maestro, y afectan por ello una orientación más marcada hacia la ciencia de la naturaleza.

*Los críticos. El* espíritu crítico no tiene ciertamente a Ockham como único punto de partida dentro del marco escolástico. Ya en *Enrique de Gante* († 1293), en *Durando* (†1334) y en *Pedro de Auréolo* († 1322) sopla un viento de crítica, especialmente en el tema del alcance metafísico de nuestros conceptos. Pero en los nominalistas es donde por primera vez se hace más neta y manifiesta la ruptura con el pasado, pues ahora es cuando se abandonan de modo claro una porción de ideas fundamentales y convicciones tradicionales. *Nicolás de Autrecourt* († 1350) discute el principio de contradicción, la evidencia del principio de causalidad, el concepto de substancia, y se declara partidario del atomismo. *Pedro de Ailly* († 1420) critica con vehemencia el aristotelismo y comparte el escepticismo de Nicolás de Autrecourt en los problemas epistemológicos y críticos. Seguidor, aunque más moderado, del criticismo nominalista es el franciscano inglés *Adam Wodham* (†1358), el dominico *Roberto Holkot* († 1349); *Juan Mirecourt,* del que fueron condenadas en 1347 una serie de proposiciones; el general de los agustinos *Gregorio de Rímini* († 1358); el primer rector de Heidelberg *Marsilio de Inghen* (†1396); Juan *Gerson* (†1429) y el «último escolástico» *Gabriel Biel* (†1495), profesor en Tubinga. La principal sede de los nominalistas fue París. En Alemania se señalaron especialmente en Viena, en Erfurt, en Praga y en Heidelberg.

*Los científicos.* Entre los que cultivan las ciencias de la naturaleza, debe contarse a *Juan Buridano* († después de 1358), que rompe con el predominio de la física aristotélica y reduce el movimiento a un *ímpetus* en vez de a una tendencia hacia su lugar natural, la concepción antigua; *Alberto de Sajonia* († 1390), el primer rector de la universidad de Viena, que se ocupa del problema de la gravitación, *y Nicolás de Oresme* († 1382), que con su *Scientia o Mathematica de latitudinibus formarum* es el iniciador de toda la literatura en torno a las latitudes formales, cuyo objeto es la reducción de las diversas uniformidades y disformidades de velocidad y cualidad a figuras geométricas. Si no se puede decir que se ha adelantado con ello a la geometría analítica de Descartes, es ciertamente el más genial filósofo de la naturaleza del siglo XIV, y tenemos suficientes fundamentos para admitir que su teoría es al menos uno de los gérmenes a partir de los cuales se desarrolló después la geometría analítica. Después de las investigaciones de Duhem sobre Leonardo da Vinci se ha querido ver en los ockhamistas

científicos unos precursores en múltiples aspectos de la física de Galileo y de las ideas de Copérnico. A la luz de las nuevas y más profundas indagaciones de A. Maier, esto es «en parte exacto y en parte inexacto. No es simplemente, como se ha creído fácilmente, que unos cuantos pensadores del siglo XIV hayan saltado las barreras del tiempo y sin una especial resonancia ni influjo al principio, y aun incomprendidos por los contemporáneos, hayan preludiado importantes y fundamentales conocimientos de la física clásica posterior, y que tres siglos después hayan sido sus ideas recogidas y desenvueltas ulteriormente, en forma que haya que retrotraer del siglo XVII al siglo XIV el nacimiento de la ciencia natural moderna ... La verdadera realidad histórica es más bien que por un lado la ciencia de Galileo sigue teniendo el mérito de haber sido la que emprendió caminos fundamentalmente nuevos y seguros, y que por otro la baja escolástica ofrece algo más que un par de presagios esporádicos y borrosos de las ideas futuras» (A. Maier, *An der Grenze von Scholastik and Naturwissenschaft, p. 5).*

Tres temas se destacan en este mundo de motivos científico-naturales: estructura de la substancia material, gravitación y caída, y matemática de las latitudes formales. El concepto de latitudes formales *(latitudines formarum)* constituye un puente del medievo a la edad moderna. Está ya precontenido en el término platónico *γένεσις είς ουσίαν,* pues «información» es movimiento de la forma. También se puede deducir de la definición aristotélica del movimiento. Pero si se considera atentamente, se ve que el movimiento, como tal, no es allí captado; sólo es captado su comienzo y su fin, precisamente en función de la forma. Lo que hay entre los dos términos lo trata Aristóteles como problema, pero no es resuelto. Lo admiten así sus comentaristas griegos neoplatónicos, quienes hablan ya por primera vez de ciertas dimensiones de la forma, de una latitud *(πλάτος),* es decir, de una variación extensiva de la forma, y de una profundidad *(βάθος)* de la misma, con lo que se entiende una gradación ascendente de valor fundante en el árbol dialéctico de los géneros. En la alta edad media se concibió siempre el movimiento a partir del término, es decir, eidéticamente, correspondiendo a la *γένεσις είς ουσίαν* platónica, y al principio aristotélico de que la materia apetece la forma. Pero en el siglo XIV preocupa lo que ocurre entre el término *a quo y* el término *ad quem.* En el Buridano se describe este *fluxus* simplemente sin referirlo ya a una conexión eidético-ontológica. Con ello cae el movimiento bajo la categoría de la cantidad y queda libre el camino para una consideración cuantitativo-dimensional de la naturaleza.

## NICOLÁS DE CUSA

### Edad media y edad moderna

Si incluimos a *Nicolás de* Cusa en la baja escolástica medieval, no queremos con ello decir que su filosofía sea un rebrote de la escolástica. La técnica específicamente escolástica de *quaestiones* y *responsiones*, la silogística y el culto a las autoridades en la didáctica escolar, le son totalmente extrañas; más aún, será pretensión suya liberar la filosofía de estas ataduras del método. Pero es también cierto que Cusa se mueve dentro de la cosecha otoñal del medievo y se beneficia de sus grandes

tesoros doctrinales, en los que se ha conservado vivo el espíritu de la antigüedad y de la patrística, comprende los ideales cargados de promesas y de futuro que han señalado el alborear científico y matemático del siglo XIV y tiene la pretensión de atraer a si a este mismo medievo. No se siente enfrentado y antitético a él, como Bacon y Descartes, sino que va en substancia a una con él. Cristianismo, platonismo y ciencia de la naturaleza son los tres grandes componentes de su pensamiento. Las encuentra ciertamente en la edad media, pero soterrados en parte y anquilosados a fuerza de mal comprendidos. Su empresa será volverlos a su original nitidez, ahondar en su comprensión y ponerlos a la luz de nueva vida mediante una renovada síntesis, tarea similar a la de Eckhart, al que es conscientemente afín, y cuya obra y espíritu han influido en él poderosamente. No será ya sutilizar con la *ratio* en torno al contenido de la revelación, sino hacer problemática la misma razón, llegar con ello hasta los primerísimos comienzos de toda investigación humana. Las ideas que desarrolla el Cusano son de una trascendencia que sólo más tarde se hará patente a toda luz en la filosofía del idealismo alemán, de manera que se ha llegado a decir que hay que ver en Nicolás de Cusa al «auténtica fundador de la filosofía alemana» (E. Hoffmana). Y lo que es aún más importante, el Cusano establece así el lazo de unión entre la edad media y la edad moderna, entre la filosofía alemana y la filosofía cristiana, enlazándolas en una interior corítinuidad en el espíritu de Occidente.

**Vida**

*Nicolás Chrypffs* (Krebs=cangrejo) nació en 1401 en Cues (latinizado Cusa), junto al Mosela. Se educa con los Hermanos de la vida común en Deventer y a sus desvelos debe hondas influencias que marcan su carácter; amor a los libros y a las lenguas antiguas, idea de un cristianismo vivo e informador de la vida, y sobre todo vivencia de la mística. Estudia en Heidelberg (1416), pero se ve que la *vía marsiliana,* como se apellida allí al ockhamismo, no le cuadra, pues ya un año después le vemos dirigirse a Padua, donde se consagra al estudio del derecho canónico y a la vez se entrega a la ciencia de la naturaleza, a la matemática y a la filosofía. A través de los maestros de Padua, algunos venidos de la misma Grecia, se abre para él el mundo antiguo, griego y romano. Tras seis años vuelve a su patria imbuido del espíritu de un suelo clásico y de una formación clásica, y, pasando por Maguncia, va a Colonia, donde recibe en 1430 la ordenación sacerdotal y ensancha con ello las posibilidades de su acción. En 1432 lo encontramos ya en el concilio de Basilea, donde se coloca en un principio del lado del partido conciliarista, pero luego, cuando no se consigue llegar a una concordia, se pone del lado del papa. Esta actitud no fue ciertamente una casualidad, sino un resultado de toda su manera de pensar, de la misma contextura de su espíritu. Aparte de que, como hombre de natural y sana capacidad de resolución, se le hacía insoportable el interminable hablar sin resultado positivo, se sintió esta vez, como siempre, platónico; vio que lo múltiple no se da sin lo uno, y al revés, lo uno nada es sin lo múltiple. Por ello se declaró en favor de una suprema autoridad eclesiástica, lo mismo que se pronunció por un poder regio unitario, a pesar de que él, en lo espiritual tanto como en lo civil, estaba fundamentalmente del lado de la soberanía del

pueblo. Fue ello una aplicación práctica del concepto de μέθεξις. La misma actitud anterior le anima cuando toma parte en la embajada que se encamina en 1438 a la corte imperial griega para llevar a cabo la unión con la iglesia de occidente. Su lema fundamental es *una religio in rituum diversitate, y* se profesa de nuevo partidario de la unidad dialéctica entre lo uno y lo múltiple, que es la que da cauce a los derechos de ambas partes. En el viaje de vuelta surge ya en su mente la idea de la *Docta ignorantia* que es la idea de una conciliación de los contrarios en el infinito, y que brilló en su espíritu como una revelación. En los años siguientes le vemos como legado del papa en las dietas de Maguncia, de Nuremberg y Francfort. En 1448, sus servicios en pro de los derechos de la Iglesia le valen el nombramiento de cardenal; en 1450, el de obispo de Bressanone y juntamente visitador y reformador de los conventos alemanes. La realización de sus ideales tropieza con la resistencia de los anti-ideales convertidos en costumbre y derecho. Así se ve envuelto en molestos y violentos altercados con el duque del Tirol Segismundo, en el transcurso de los cuales el duque llega a tenerle preso durante algún tiempo. Nicolás de Cusa muere en Todi de Umbría en 1464. Su cuerpo está sepultado en San Pedro in Vincoli, de Roma, pero su corazón volvió a Alemania, según él había dejado ordenado, y fue finalmente depositado en Cues. En Cues se halla también hoy su selecta biblioteca.

**Espíritu**

La puerta de entrada a la filosofía del Cusano la constituye su teoría del conocimiento. Rápidamente se puede uno orientar sobre sus principios capitales siguiendo la exposición intuitiva del comienzo del *Idiota,* con la conversación de un «pobre ignorante» y un «atusado retórico» en una barbería romana que abre sus ventanas sobre el bullicio de feria y verdulerías -del foro romano; este espectáculo les ofrece el primer tema de meditación y filosofía *(Idiota de sap.* I, p. 6ss). Desde aquel observatorio contemplan cómo la gente cuenta, mide y pesa sus mercancías. Y se preguntan: ¿Cómo se hace el contar, el medir y el pesar? Distinguiendo, dice el retórico. Pero y ¿cómo se hace el distinguir? ¿No se cuenta por el uno *(per unum numeratur),* tomando al uno una, dos, tres veces, de modo que el uno es el uno tomado una vez, el dos el uno tomado dos veces, el tres el uno tomado tres veces, y así sucesivamente? De ahí se sigue, concluye ahora el Cusano, que es posible deducir todos los números del uno. *Per unum ergo fit omnis numerus.* Lo mismo exactamente tenemos con la unidad de peso y medida. Todo contar, medir y pesar es en, por y de la unidad, del uno. ¿Y cómo podría concebirse y entenderse esta última unidad, principio del contar, medir y pesar? No sé, dice el retórico, sólo sé que la unidad no puede entenderse por el número, porque el número es después que la unidad *(quia numerus est post unum).* Y lo misma habrá que decir del peso y de la medida. Lo compuesto es siempre después, completa el profano, y por ello no puede lo compuesto contar, medir ni pesar lo simple, sino que ocurre al revés. Aquello, pues, a tenor de lo cual, en lo cual, y á partir de lo cual se cuenta, se mide, se pesa, no se podrá concebir por el número, la medida y el peso *(numero, pondere, mensura inattingibile).* Hasta ahora fue sólo un ejemplo intuitivo. Pero el Cusano apunta nada menos que al principio de todo el ser. El caso es aquí idéntico. El principio de todas las

cosas es también aquello en virtud de lo cual, en lo cual y a partir de lo cual todo lo derivado se deduce, y ello mismo no se puede concebir ni entender por algo posterior, sino al revés es él el que da sentido e inteligibilidad a todo lo demás, como lo vimos antes en los números. *Ipsum est, per quod, in quo et ex quo omne intelligibile intelligitur, et tamen intellectu inattingibile.* En estas breves reflexiones tenemos *in nuce* los elementos esenciales de la filosofía de Nicolás de Cusa.

*Docta ignorantia.* Lo primero que nos sorprende es la original idea de la *docta ignorancia.* Es un concepto complejo.

*Aguijón socrático.* En él se encierran por de pronto las mismas tendencias que persiguió Sócrates en su constante estribillo: «Sólo sé que no sé nada.» Hay hombres, diría también el Cusano, que hacen alto en su camino satisfechos de su saber y no advierten que no saben muchas cosas que creen saber. A ésos hay que sacudirlos de su entumecimiento acicateándolos para que profundicen más y puedan efectivamente llegar a la verdadera ciencia. Cusa está convencido de que hay que airear el saber rutinario claveteado por una larga tradición de escuela; y aquí apunta él sin duda cuando proclama alto su consigna de comenzar por saberse «nesciente» para hacerse de veras sabio. Claro que esta actitud innovadora es sólo un aspecto secundario; su pensamiento tiene otras raíces doctrinales más hondas.

*Teología negativa.* La docta ignorancia puede considerarse también como una fórmula de la teología negativa. El Cusano opina, como lo vemos ya por las ideas apuntadas, que el principio de todo, Dios, no sólo no es comprendido de hecho, sino que fundamentalmente no puede ser alcanzado en su propio ser por nuestro entendimiento *(inattingibilis).* No sólo Dios, las mismas cosas creadas no las vemos de golpe en su esencia.

*Camino infinito de la ciencia.* Viene por otro lado la docta ignorancia a trazar como un camino infinito en el conocer. «Nada de este mundo es tan exacto, que no pueda ser concebido más exacto; nada tan recto que no pueda ser más recto; nada tan verdadero que no pueda ser aún más verdadero», se dice en el *Idiota de sap.* (II, p. 32). El *De staticis exper.* comienza con el mismo pensamiento y el *De coniecturis* desenvuelve todo él este mismo tema. Cusa no despacha de un plumazo el problema recurriendo al concepto de conocimiento «adecuado», como lo hicieron antes la estoa y la filosofía medieval. El proceso del conocer es para él un camino infinito, un camino de conjeturas; de ahí el título de su libro *De coniecturis.* En él explica cómo nuestro pensamiento es un conato de abarcar al ser desde puntos de vista siempre nuevos. El acento se carga sobre la palabra «conato». La verdad no se nos revela de una vez sino que vamos como a tientas por las cosas, descubriendo ahora un rasgo ahora otro, de su esencia. Tan sólo los objetos matemáticos y los artificiales, que nuestro propio espíritu fabrica, son en él más verdaderos que en la realidad» *(De beryllo,* c. 32). El pensamiento en su conjunto no es nuevo, pues ya la teología negativa había dicho esto mismo de nuestro conocimiento de Dios, y hemos de tener siempre en cuenta que Nicolás de Cusa está influido en altísimo grado, aun en el estilo, por el Pseudo-Dionisio y su concepto de Dios como lo superesencial y supercomprensible y recordemos también que el nominalismo, por su parte, había abandonado la teoría del concepto-imagen y restringido mucho el alcance de nuestro conocimiento de las esencias de las

cosas. Pero el Cusano junta a lo negativo lo positivo. Si sabemos de nuestro no saber de Dios, es porque sabemos también algo del infinito. Si dijéramos que entendemos el infinito, sería mucho y exagerado decir, pero un saber «algo sobre el infinito» eso sí es posible, y en ello se contienen los dos aspectos: el tener ese conocimiento y el ser un conocimiento que nos deja muy atrás de la realidad. Nicolás de Cusa hace honor a la actitud crítica de los nominalistas en lo que toca a la esencia de las cosas, pero soslaya en seguida el escollo de un relativismo absoluto, resolviendo en último término el conocimiento por conjeturas en un saber sobre los modelos arquetipos. En el mismo párrafo en que afirma que nada en este mundo es enteramente exacto, presupone los modelos de una absoluta rectitud, verdad, justicia y bondad. No son de este mundo, pero nosotros medimos por ellos a este mundo y así son ellos algo positivo *(Idiota de sap,* II*, p. 32s).* En uno y otro caso, en lo que toca al conocimiento de Dios y al de las esencias de las cosas, es otra vez la teoría de las ideas y su concepto de participación lo que le permite a Cusa entrar en una decidida crítica de los límites de nuestro conocer, sin caer con todo en el escepticismo. Detrás de la idea todo queda muy por debajo en plano inferior, pero no obstante participa de ella. Nicolás de Cusa puede resultar más progresivo que la escolástica, que asimiló acaso demasiado rápidamente la *species aristotélica;* sabe que el nominalismo descubrió ciertos aspectos legítimos, pero sabe también lo positivo que hay en la escolástica y salva el conocimiento de las esencias de las cosas, haciéndolo tarea de un caminar infinito. Frente al nominalismo representa un viraje bastante parecido al de santo Tomás frente a Abelardo, y con todo es un iniciador del pensamiento moderno, en cuanto que cierra el paso a desmedidas ilusiones. Por eso significa Cusa una síntesis de lo mejor de dos edades, a las que enlazó en sí de tal manera, que a través de él cada una de ellas puede aprender de la otra.

*Vía mística.* Puede finalmente caracterizarse la docta ignorancia como una vía mística. Hasta qué punto pervive el pasado en Nicolás de Cusa, lo deducimos del hecho de que el no saber sabiendo (no entender entendiendo, traduciría san Juan de la Cruz) tiene en él un sentido místico. Habla de un mirar al Dios invisible, en que nos desnudamos de todo concepto y de toda imagen y hacemos callar a todo lo que a diario habla dentro de nosotros. *Mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio ... invisibilis Dei (Apol. d. ing., p. 7* Meiner). Con ello se sumerge el alma en la oscuridad; pero la oscuridad es luz, y este no entender es la vía «que todos los sabios han seguido antes y después de Dionisio» (l. c., *p. 20).* El grado de cercanía que alcanza aquí el Cusano con el sentir moderno, aparecería claro comparando el pasaje del de Cusa con el capítulo *Les sources* de la lógica de Gratry.

*Apriorismo.* El segundo elemento en la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa es su apriorismo.

*El «unum».* El *unum* es algo previamente dado que antecede a todo conocimiento. Esto lo pone de manifiesto a toda luz la conversación cara al foro romano con que hemos abierto y fundamentado nuestra exposición. El *unum. Lo* mismo que en san Agustín *(De lib. arb.* II*, 8, 22),* a quien sigue en esto muy de cerca el Cusano, no se deduce la unidad, el uno, de la experiencia por abstracción, sino al revés, todo es y viene por el uno, del uno y en el uno, y sólo a través de él, a partir de él, es conocido y entendido. Lo explica con más detalles en el cap. 4 del *Idiota de mente.* Nuestro espíritu, se dice allí es una imagen y una semejanza dél espíritu de Dios. Lo mismo que el espíritu divino, en cuanto concepto absoluto, es el concepto de todos los conceptos y la forma de todas las

formas, y en aquella absoluta unidad lo contiene todo, en forma que se podrá de allí, como de una *complicación,* deducir y derivar todas las *explicaciones* y depliegues, y llegar así al mundo de lo múltiple (cf. también *Idiota de sap.* II*, p. 30s.),* así también nuestro espíritu, aunque sólo en imagen, pero efectivamente, lo contiene todo como replegado y simplificado en él, y puede de sí mismo desentrañarlo y desplegarlo, como el número es el despliegue de la unidad, el movimiento el despliegue del reposo, el tiempo el despliegue del instante y de la eternidad, lo compuesto el despliegue de lo simple, la extensión el despliegue del punto, la desigualdad el despliegue de la igualdad, la diversidad el despliegue de la identidad, etc.

*El sentido.* Nicolás de Cusa rinde tributo a Aristóteles cuando afirma, frente a Platón, que el alma es como una tabla rasa, en la que comienza a escribirse sólo cuando actúa el sentido, pero admite que el espíritu posee un criterio originario independiente, sin el cual no puede dar un paso *(concreatum iudicium);* un criterio mediante el cual por sí mismo *(per se)* juzga de todo, si se trata, por ejemplo, de un auténtico *iustum, bonum, verum o* cualquiera otra esencia *(quidditas),* cuando los sentidos nos anuncian algo de ese género. El espíritu está claramente situado por encima del sentido. El conocimiento comienza ciertamente por él, pero el espíritu *(mens)* es su criterio y juicio, y sólo con él se completa y perfecciona el conocimiento. Casa alude claramente al pasaje del *Fedón (756-e y 100b,* cf. supra, p. 100) y observa que si por las ideas platónicas se entiende la originaria facultad de juzgar del espíritu, «entonces Platón no se ha equivocado del todo». Y en ello está también la base principal de la docta ignorancia. El Cusano se ha apropiado, en efecto, la idea platónica de la participación y la ha llevado hasta sus últimas consecuencias. El apriorismo de la idea domina toda su filosofía. Y con ello queda por sí mismo claro que tanto el ser de las cosas como el conocer de nuestros conceptos se queda muy por bajo de la total verdad del ideal. Porque todo anhela, sí, ser como la idea, pero no le es dado nunca alcanzar esa meta, como se dice en el *Fedón, 75b.* Pero por el hecho de participar de la idea y estar ésta siempre en algún modo en el ser de las cosas y en nuestro espíritu, no se queda el conocer nuestro en algo meramente negativo; superamos el escepticismo y el relativismo absolutos; tenemos un auténtico conocimiento.

*Coincidentia oppositorum.* Si todo puede deducirse y derivarse del uno, como los números de la «mónada», resulta claro que todos los opuestos vendrán a coincidir en el infinito, y que sólo en lo múltiple se manifiestan los contrarios. Tal es la mente del Cusano y en esta concepción de la *coincidentia oppositorum* ha visto él la pieza maestra de su filosofía, aquella iluminación que absorbió su mente en el viaje de vuelta de Bizancio.

*Aspecto ontológico*. La coincidencia es ante todo un principio ontológico. Como tal expresa que en el infinito los límites y barreras se eliminan y coinciden. Si por ejemplo a un cuadrado inscrito lo convertimos en un pentágono, y luego en un hexágono, y así sucesivamente en un polígono de n lados, de modo que n sea cada vez mayor, el polígono se irá acercando cada vez más y más a la circunferencia, y si n es infinito, coincidirá con ella. Esto ocurrirá igualmente con todos los opuestos y contrarios. En el fundamento primero infinito del ser, en Dios, todo se hallará como replegado en una unidad, cuanto en este mundo se despliega en diversidad y multiplicidad. En Él todo es uno y unidad; sólo cuando salen de Él se enfrentan entre sí las cosas en relación de distancia y oposición.

*Aspecto lógico*. Desde estas consideraciones de tipo ontológico, le vino fácilmente a Nicolás de Cusa la idea de que también nuestro entendimiento con su multitud de reglas y atomización conceptual del juicio, viene o ser como un despliegue de una unidad infinita, la de la razón. Las reglas de la lógica, con su principio fundamental de contradicción, valen sólo para el pensar del entendimiento; en el plano de la razón en cambio, dichas reglas quedan superadas, porque la razón es fuente y origen de toda la vida espiritual, es aquella última y radical unidad, de cuyo poder creador emana toda la plenitud de lo múltiple y desde ella adquiere contorno y forma. Se ha visto en esta concepción de la razón el auténtico comienzo de la moderna filosofía alemana; porque estaría aquí ya esbozada la teoría del espíritu como unidad sintética, factor creativo de todo nuestro conocer, teoría sobre la que se basa la crítica de la razón de Kant, y a la que apuntó ya Leibniz, y que desenvolvió Fichte hasta convertirla en la teoría del yo puro, y con la que trataron Schelling y Schleiermacher de sintetizar el yo individual y la infinitud del universo y de Dios. Si no se lleva a una reprobable exageración la creatividad del espíritu, que opone la filosofía moderna a la metafísica antigua, semejante interpretación histórica es viable y tiene un especial valor para penetrar la conexión interna que enlaza la moderna filosofía con el pensar de la antigüedad y de la edad media. El Cusano, en efecto, admite una buena dosis de esa creatividad del espíritu: en el espíritu divino preexiste todo el mundo arquetípico (*Idiota de sap*. II, p. 30), y nuestro espíritu lo traslada y copia en sí mismo con una actividad propia que es caracterizada como *assimilatio* (*De mente*, cap. 40).

*Con la antigüedad*. Decimos un enlace con el pensar antiguo porque, con ello volvemos al principio fundamental de la teoría de Cusa: la dialéctica platónica, que sabía deducir mediante el método de la *diáiresis* todo lo múltiple a partir de la idea del bien en sí, puede bien considerarse como la patria de la *coincidentia oppositorum*; y se confirmará esto repasando las especulaciones del Platón posterior, en torno a la idea y el número.

*Con la edad media*.Y también con la edad media, porque a lo largo de este período se han conservado más o menos conscientemente y más o menos explícitos los rasgos doctrinales neoplatónicos que laten en el fondo de aquella concepción. No sólo el Pseudo-Dionisio, que legó a la edad media la comparación de la salida de las cosas del uno con la salida de los números de la unidad, y del que la ha tomado también el Cusano; no sólo el Eriúgena y Thierry de Chartres; también el *De intelligentiis* toma el infinito como punto de arranque de la metafísica; en san Alberto Magno, el ser procede de Dios, *intellectus universaliter agens*, produciéndose gradualmente en una multiplicidad cada vez mayor, y en el mismo santo Tomás, el absoluto contiene «complicadamente» en su trascendente infinitud omniforme lo que en su «explicitación» se llama universo. En la *S. th*. I, 4, 2 ad 1, leemos este texto de impresionantes resonancias cusanas: *In causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem; et sic quae sunt diversa et opposita in se ipsis, in Deo praeexistunt ut unum*. El mismo santo Tomás nota en aquel pasaje la conexión de estos conceptos con el Pseudo-Dionisio.

**Dios**

*Como «complicatio».* En el primer libro de la *Docta ignorantia* muestra Nicolás de Cusa que Dios es el *maximum*, la plenitud por excelencia, a la que nada falta; que no puede hacerse mayor ni tampoco menor. Por ello contiene Dios en sí todo lo que fuera de Él sólo es visto y pensado como distinto por nuestro entendimiento. Es Él la *complicatio* de todas las cosas, y como en Él no son ellas ya distintas ni diversas, es también la *coincidentia oppositorum*. «Dios es la esencia absolutamente simple de todas las esencias; en Él están contenidas todas las esencias que hay, que hubo y que habrá jamás, realmente y desde toda la eternidad» (*Docta ign*. I, p. 32). Aquí no se distingue el hombre del león, ni el cielo de la tierra, y en general no se da aquí lo otro y lo distinto (l. c. 49). Tras este desarrollo de su idea central huelga toda ulterior declaración. Cusa se esfuerza por hacer inteligibles estos conceptos recurriendo una vez más a sus familiares reflexiones matemáticas. Muestra, por ejemplo, cómo solamente en el plano de lo finito se oponen entre sí el círculo y la recta, pero en un círculo infinito la curvatura de la línea envolvente sería tan infinitamente pequeña, que podría considerarse nula, y entonces circunferencia y recta coinciden. Parecidas reflexiones prende él a los esquemas intuitivos del triángulo y de la esfera.

*El mundo como «explicatio».* El mundo se concibe bien ahora como una explicado o despliegue de Dios. Es el tema del libro II de la *Docta ignorantia*. El mundo es por Dios, de Dios y en Dios.

*Multiplicidad*. Como los números se desarrollan a partir de la «mónada», así el mundo en su multiplicidad a partir de Dios. Justamente en esta concepción que el Cusano ha calcado del Pseudo-Dionisio se revela de nuevo el platonismo de nuestro pensador.

*Totalidad.* Por ello justamente el mundo ha de mirarse también como una totalidad, totalidad integrada a su vez por totalidades. Todo está en todo (*quodlibet in quolibet*), porque Dios está como todo en cada cosa; idea que volverá a aparecer en el renacimiento. Pero no es que en Cusa quede cada cosa individual absorbida en su individualidad por el todo y pierda como particular todo significado, como querrá el panteísmo posterior. Al contrario, lo individual debe darse, y sin ello no se daría tampoco el todo. Pero el individuo refleja a su manera y en su independiente realidad el espíritu y la esencia del todo, y justamente en virtud de ello se orienta el universo hacia el *unum,* adquiere cohesión, forma, verdad y cognoscibilidad. Es otra vez la idea de la participación, que salva ambos extremos, lo individual y el todo.

*¿Panteísmo?* Se ha achacado muchas veces a Nicolás de Cusa una concepción panteísta. No es esto exacto. El panteísmo concibe al universo «como» Dios, Cusa lo concibe «a partir de» Dios (E. Hoffmann). La solución del problema la tenemos otra vez tomando como clave de exégesis la idea de participación. Niega la identificación y afirma, en cambio, la distinción, bien que no admite una disolución entre el mundo y Dios. Si el mundo es imagen y semejanza de Dios es ciertamente parecido a Él, pero no idéntico a Él. El Cusano distingue bien entre semejanza e identidad. La escolástica diría analogía. El Cusano toma el agua de más arriba y se refugia en el concepto de participación que sirve de base a toda analogía. Con ello se reafirma en la única oposición que no es su intento suprimir, sino reforzar; la oposición entre origen primero y derivación, entre medida y medido, entre Creador y criatura.

*Especulación y ciencia de la naturaleza.* La especulación de Cusa sobre el infinito, la ignorancia, el uno y lo múltiple llevó a un concreto enriquecimiento de la ciencia de la naturaleza y de sus métodos. Si todo lo existente es individual y único, y si el universo es también un infinito, aunque un infinito «contraído», no se dará nada repetido dos veces de modo enteramente igual, no habrá propiamente un punto central cósmico, las estrellas fijas no serán ya los límites del todo, nuestra Tierra será una estrella entre las estrellas y cualquier punto será el centro, porque en todas partes y de igual manera vive y alienta la infinita totalidad. Así viene a ser Nicolás de Cusa un precursor de Copérnico, y su método matemático del contar, medir y pesar, que introduce en la ciencia de la naturaleza, anuncia el espíritu de Kepler. Sus «experimentos en la balanza» no caen, en efecto, fuera del marco de sus especulaciones filosóficas. El filósofo del saber conjetural sabe que nada en este mundo puede alcanzar la plena exactitud, «pero el resultado de la balanza se acerca más a la verdad» *(De stat. exp., p.* 119). También Platón vio en la matemática el camino recto hacia la verdad de lo ideal. Y una vez que el Cusano ha aprendido a medir fundamentalmente al mundo desde la idea, todo tiene que parecerle proporcional. Y así propugna que se mida el pulso con el reloj, y que se examinen por medio de la balanza las secreciones de sanos y enfermos, y que se fije el peso específico de los metales. No pudo admirar los resultados de este método en la ciencia natural, pero tuvo conciencia de su posibilidad.

**El hombre**

En el libro III de la *Docta ignorantia* trata Nicolás de Cusa del hombre. El hombre tiene que buscar el camino hacia el absoluto.

*Cristo.* Este camino pasa por Cristo. En Cristo se ha hecho hombre la idea de la humanidad, a fin de que el hombre, por Él, vuelva a encontrar lo divino, para lo que está llamado y en virtud de lo cual únicamente es plenamente hombre. Aquí se acrisola de nuevo la posición básica del pensamiento de Cusa. Perderse en el infinito es la vieja aspiración de toda mística. También la mística alemana anterior a Cusa participa de esta tendencia.

*La individualidad como tarea.* Pero ya Eckhart había asumido a la idea del universal el progreso de lo individual. Sabe de un *ego archetypus* en la mente de Dios, que hemos de ponernos delante de los ojos, porque mediante él es como llegamos a nuestra propia forma ideal, y con ello a nuestra «mismidad» o personalidad. Nicolás de Cusa subraya con especial ahínco esta misma idea y la desenvuelve ulteriormente. Con ello ha prestado una especial aportación a la génesis de la filosofía alemana. El individuo es como el microcosmos frente al macrocosmos. En él se encierran creatividad, libertad y espontaneidad, y en virtud de ello se hace un sujeto substancial con individualidad única e independiente, un auténtico mundo en pequeño. Pero así como en el macrocosmos se halla la multiplicidad de fuerzas concentradas en virtud de la idea unitaria del todo, así también se alza sobre la individualidad del singular la idea de su «mejor yo», a fin de que la vida vaciada en el espacio y el tiempo no se desvanezca en acaso, azar, absurdo y capricho.

*El hombre puro.* De este modo el hombre se levanta sobre el mundo y sobre su materia, retornando ahora por primera vez sobre sí mismo. Y así

vive el hombre su vida en este mundo en libertad, don de Dios, guiado por una idea supratemporal; vive en este mundo, pero no es de este mundo. Lo informará y lo configurará él mismo, pero desde un plano superior. Su yo es ahora alga más que la conciencia de un animal con cerebro en plena evolución. Es algo muy distinto. «El yo puro en su maduro desarrollo no *es* ya parte del mundo natural, sino que *tiene* su participación en el mundo de las ideas. Pero si la idea es lo verdaderamente indivisible y eterno, se abre con ello por primera vez el camino al pensamiento de que nuestra efectiva individualidad sobre la tierra se nos da sólo en el yo mismo» (E. Hoffmann). Cuando luego Kant se esfuerce por mostrar el hecho moral de la razón práctica libre de toda materia, para que el hombre por sí mismo se configure desde dentro, tendremos que reconocer que el concepto fundamental lo ha anticipado ya el Cusano.

**Influjos**

*Francia.* Nicolás de Cusa ejerció al principio su influjo más en Francia y en Italia que en Alemania. La idea de la docta ignorancia fue explotada y desarrollada desde Bouillé hasta Sánchez y Gassendi; en el último, empero, en la dirección del escepticismo negativo al estilo de Montaigne y de Charron. Por moverse Descartes en la misma dirección, se extinguen allí en Francia los elementos positivos del pensamiento del Cusano.

*Italia.* En Italia hubieron de encontrar en Nicolás de Cusa singulares motivaciones Ficino y Pico de la Mirándola. También Pico de la Mirándola habla de la infinita dignidad del hombre que estriba en su poder creador, en su libertad y en su individualidad. Pero mientras en Cusa la actividad del hombre está regulada por una suprema idea, que le presta sentido, se detiene Pico en el infinito dinamismo del demiurgo humano, que se constituye en dueño de sí mismo. Para el Cusano sólo Cristo es el Señor. Giordano Bruno tuvo la virtud de paganizar por completo al cardenal de Cusa y, lo que es peor, de vulgarizarlo groseramente.

*Alemania.* A través de Bruno, de Paracelso y de Leíbniz, entra por fin el pensamiento de Nicolás de Cusa en el marcó de la filosofía alemana y dentro de ella ejerce toda su eficacia. Antes no le fueron los tiempos propicios por las turbulencias religiosas y políticas. Ahora, en cambio, su pensamiento se desarrolla, como hemos visto, hasta pasar por el auténtico comienzo de la gran filosofía alemana. Cusa vivió en el otoño de la edad media, y sólo dentro del cuadro de esta época se le podrá comprender y valorar en su significado histórico, cultural y espiritual. Pero mirado en su aspecto problemático-histórico, fue este otoño más maduro que los tiempos subsiguientes de la exuberante primavera renacentista y del ahíto estío de la ilustración. Hizo por ventura falta que retornara el otoño para que se produjera una situación filosófica en la que pudieran ponerse al día, con vida renovada, las más fundamentales posiciones del Cusano (E. Hoffmann).

Abundan los panegiristas de la filosofía moderna, que no ven en la filosofía de la escolástica sino oscuridad; y los seguidores de la escolástica que no ven en la filosofía moderna más que error. El estudio de la filosofía de Nicolás de Cusa haría comprender a ambos partidos cómo en el lado contrario se encuentran elementos de la mejor herencia propia, y les llevaría a comprenderse mejor a sí mismos y a los otros.